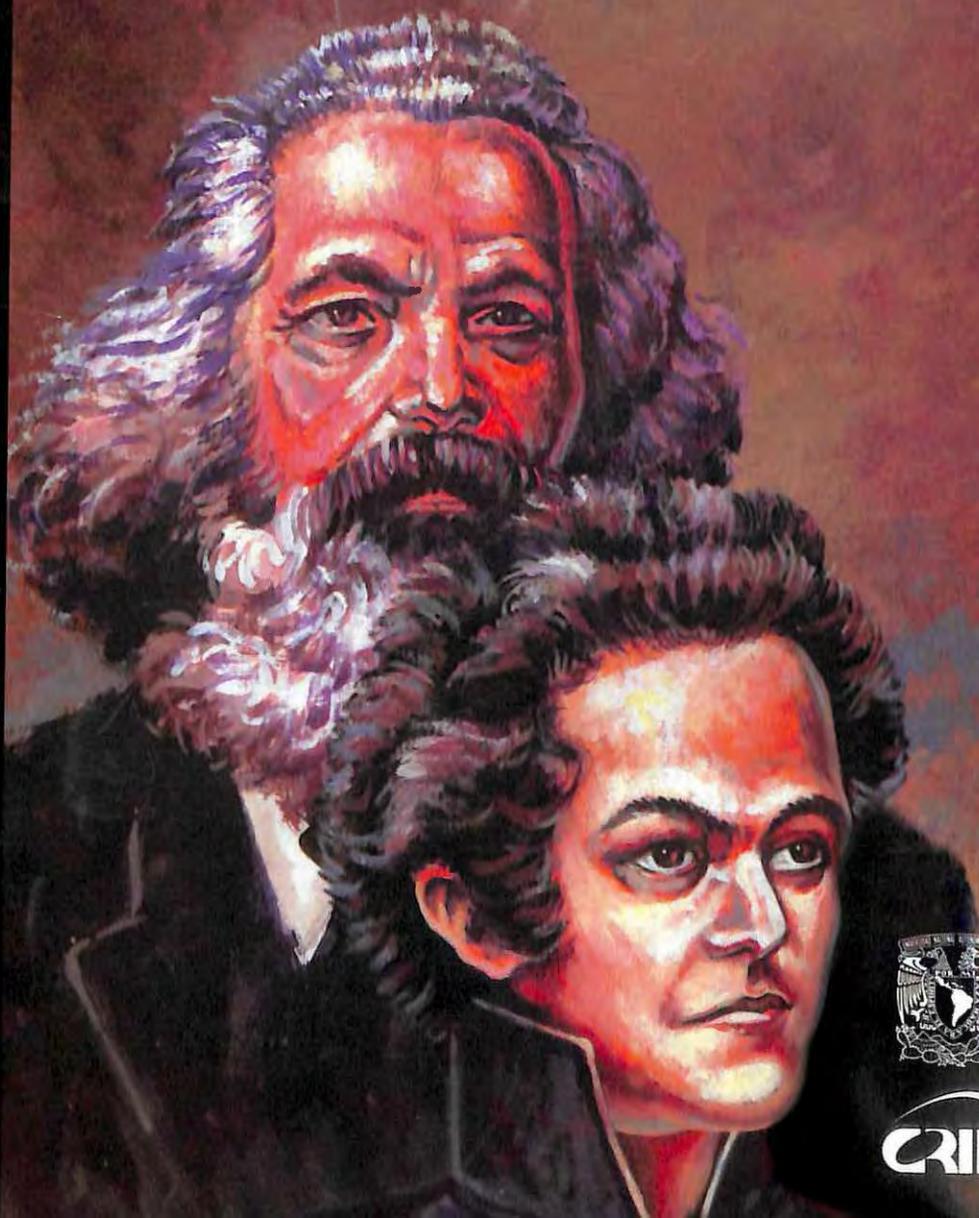


¿Vive aún el joven Marx?

Introducción a la sociología dialéctica

Francisco López Cámara



CRIM





¿Vive aún el joven Marx?

**Introducción a la sociología
dialéctica**

Francisco López Cámara

editor literario

Alcira Soler Durán

Ejem pl ar no su je to a do na cion.
 Propie dad del de par ta men to de
 pu bli ca cion es del CRIM



CEN TRO RE GION AL DE IN VES TI GA CION ES
MUL TI DIS CI PLI NA RI AS

¿Vive aún el joven Marx?

**Introducción a la sociología
dialéctica**

Universidad Nacional Autónoma de México
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Cuernavaca, Morelos, 1997

B809.8

L66

López Cámara Francisco.

¿Vive aún el joven Marx?

Introducción a la sociología dialéctica./Francisco López Cámara.. —Cuernavaca: UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1997.

194 p.

ISBN: 968-36-6339-7

1. Filosofía marxista. 2. Materialismo dialéctico. I. LÓPEZ CÁMARA, FRANCISCO

Catalogación en publicación: Lic. Martha A. Frías - Biblioteca del CRIM.

Portada: Poluqui

1a. edición, 1997

© Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.

Av. Universidad s/n, Circuito 2, Col. Chamilpa, Cuernavaca, Morelos.

<http://www.crim.unam.mx>

Correo electrónico: crim@servidor.unam.mx

ISBN: 968-36-6339-7

Impreso y hecho en México

Tabla de contenido

Nota al lector
Alcira Soler Durán XI

Prólogo
Horacio Labastida XV

Nota editorial XXV

Explicación mínima: en busca del libro perdido
Francisco López Cámara 1

¿VIVE AÚN EL JOVEN MARX?
Introducción a la sociología dialéctica
(El pensamiento social del joven Marx) 17

Introducción 19

PRIMERA PARTE: EL HOMBRE Y LO SOCIAL

Capítulo primero 29

La génesis del materialismo histórico (pp. 29-47)

Ideas iniciales. La concepción de lo humano en los primeros escritos. *La disertación alemana* de 1835. El mundo y la filosofía. El problema de la libertad. Los fragmentos filosóficos y la tesis doctoral. El problema político. El Estado y la propiedad privada. La "verdadera democracia" y la emancipación humana. Los artículos de los *Anales franco-alemanes*. La teoría de la lucha de clases y el papel del proletariado.

Capítulo segundo

49

El hombre y la sociedad (pp. 49-72)

La teoría de la enajenación social. La enajenación política. El trabajo como la actividad propia del hombre. El trabajo como objetivación y como enajenación. *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844*. El hombre y la naturaleza. Los lados dialécticos del trabajo. El proceso de la enajenación del trabajo. La enajenación como pérdida de la esencia humana. *La ideología alemana*. La sociedad como "poder extraño". La dialéctica de la vida social

SEGUNDA PARTE: LA SOCIEDAD Y EL ESTADO

Capítulo tercero

75

La idea del Estado racional. (pp.75-94)

La lucha contra el Estado real. El Estado "racional" como realización de la libertad. La comunidad racional de los hombres. Los trabajos políticos de la *Gazeta Renana*. La propiedad y el trabajo. Las costumbres, las leyes y el Estado. Las costumbres de los pobres y las costumbres de los ricos. Los derechos generales y los intereses particulares. Las limitaciones de la democracia burguesa. El interés privado y el interés general. El Estado nacional como expresión del interés general. El Estado racional como Estado de los trabajadores.

Capítulo cuarto

95

La dialéctica de la sociedad y el Estado. (pp.95-119)

La *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. De la concepción democrática al socialismo. La filosofía de Hegel como justificación del Estado prusiano. La concepción

mística del Estado. El Estado como sujeto de determinación de la familia y la sociedad civil. La oposición entre el Estado y la sociedad. La contradicción entre el hombre privado y el hombre público. La crítica de Marx y la inversión de la concepción hegeliana. Del Estado integrado en la sociedad a la abolición del Estado. La crítica de la “mediación” hegeliana. La burocracia y las corporaciones. La constitución y el monarca. La representación falseada de la vida social. La teoría de la “democracia verdadera”. El contenido social del Estado.

Conclusión: Ideología y filosofía.	121
Obras consultadas	129
ANEXO: Los manuscritos de 1844 y la formación del marxismo.	
Gyorgy Lukacs	135
Notas editoriales	165

Nota al lector

El presente libro constituye uno de los esfuerzos encaminados a recuperar y sistematizar la obra de un distinguido intelectual universitario, el doctor Francisco López Cámara.

Cuatro años de trabajo (1990-1994) en el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, CRIM, con el autor de esta obra, permitieron enriquecerme con sus acertados y profundos comentarios sobre política, filosofía, historia, arte, literatura —por mencionar algunos— que expresaba, unas veces con extraordinario humor, otras, con atinada ironía.

Hablaba con gran emoción de sus cátedras sobre marxismo impartidas, allá por los años sesenta a los estudiantes de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México; del intenso estudio y anhelo de conocer más sobre el joven Marx; de la importancia de su pensamiento y vigencia, especialmente en los años de la postguerra fría cuando se estaba desintegrando el bloque socialista. En varias ocasiones, el doctor López Cámara manifestó su deseo de publicar un trabajo que consideraba de gran importancia sobre el joven Marx, así como titularlo *¿Vive aún el joven Marx?* Era una de sus obras, que el autor mismo había dado por perdida.

En los meses posteriores de su fallecimiento, al revisar sus notas y trabajos que me fueron entregados por su hija Alina, descubrí precisamente un trabajo mecanografiado con el título original: *Introducción a la sociología dialéctica*. Este conjunto de hojas en un sobre de papel manila que mostraba huellas de los años, estaba caligrafiado con la letra del autor, en pluma fuente y tinta negra:

¿Vive aún el joven Marx?

¿Vive aún el joven Marx? Me deleité en la lectura; la profundidad de este análisis me llenó de emoción. El libro me brindó gran riqueza y claridad sobre el pensamiento, la expresión y los conceptos de un Marx de apenas diecisiete años. El marxismo vive en las mayorías que buscan una sociedad más justa.

Entre estas notas encontré también una detallada descripción posterior a la obra: *En busca del libro perdido*, que relataba las vicisitudes que sufrió el manuscrito cuando fue enviado a Buenos Aires, por los años 1966 y 1967, y la traducción de un ensayo de Gyorgy Lukacs, *Los manuscritos de 1844 y la formación del marxismo*, que López Cámara consideraba importante anexar al libro perdido, si algún día aparecía. *¿Vive aún el joven Marx?* da respuesta a las contradicciones del orden económico actual de las naciones, e identifica la vida intelectual y académica del autor.

La obra de Francisco López Cámara contribuye amplia y lúcidamente a la cultura nacional; pionero en analizar el desarrollo del liberalismo mexicano y en dar a conocer los orígenes de una nueva conciencia socio-política en *La génesis de la conciencia liberal en México* (El Colegio de México, 1954).

Reconstruyó también la vida económica y social del país en su libro *La estructura económica y social de México en la época de la Reforma* (Siglo XXI, 1967); analizó a la clase media mexicana en *El desafío de la clase media* (Joaquín Mortiz, 1971). Estos libros corresponden a la misma época de cuando escribió *¿Vive aún el joven Marx?*

La generosidad intelectual del doctor Francisco López Cámara, su interés por compartir conceptos, críticas y análisis de la sociedad actual, me llevan a entender el

importante significado de su obra. Rescatar estos documentos, cuya tutela tengo el honor de conservar, por disposición de sus hijos, Alina y Leonardo, es una labor que me privilegia y colma de satisfacción. Agradezco el apoyo del director del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Maestro Héctor Hernández Bringas quien se interesó de manera especial por la obra de Francisco López Cámara y ha hecho posible esta nueva publicación que constituye la tercera de las obras póstumas del mismo autor, editadas por el CRIM.

Quisiera agradecer también a Ismael De Lorenz por su dedicación, cuidado y seguimiento de la presente obra; a Guillermo Peimbert por su pulcritud en los detalles editoriales y su particular interés intelectual en la revisión bibliográfica.

Alcira Soler Durán

PRÓLOGO

Toda la obra de Francisco López Cámara muestra un núcleo fundamental: el esfuerzo por esclarecer los problemas sociales y políticos con base en la aplicación rigurosa de las ciencias del hombre, cuyos arquetipos teóricos resultan siempre enriquecidos con las aportaciones variadas y abundantes de la experiencia histórica. La teoría sin la práctica y la práctica sin la teoría son, en las tareas de López Cámara, algo absurdo e inadmisibles. Su primera investigación, *La génesis de la conciencia liberal en México* (1954), es una prueba inicial de su actitud sociológica frente a la realidad; es decir, de la preocupación por comprender en el alto nivel del conocimiento teórico las grandes cuestiones que planteara desde las postrimerías del siglo XVIII y los primeros decenios del XIX, el difícil nacimiento de México. El liberalismo no como una corriente exclusivamente política, sino más bien como una innovadora concepción en la marcha de la humanidad, surge y se desarrolla en la conciencia mexicana con las peculiaridades que le impone una poderosa cultura espiritual, proveniente de Europa a través de España, junto con las no menos trascendentales simientes indígenas y los perfiles locales, nacidos de las grandes conmociones que planteara la rebelión del Ayuntamiento (1808) y las ideas de Melchor de Talamantes, Francisco Primo de Verdad y Ramos y Juan Francisco Azcárate, muertos o asesinados los dos primeros en las crujías del Virreinato, hasta la insurgencia que presidieran, en primer lugar, el héroe Miguel Hidalgo y su más cercano colaborador Ignacio López Rayón, quien intentara, en Guadalajara, dar forma de gobierno al movimiento revo-

lucionario; y en segundo lugar, el supremo Caudillo José María Morelos y Pavón, redactor de los *Sentimientos de la nación* (1813), en cuyos puntos, leídos por el secretario Juan Nepomuceno Rosains al Congreso Constituyente de Chilpancingo, se definen con admirable precisión y profundidad, no igualada hasta entonces, las bases esenciales del nuevo Estado que debería prescindir a la también nueva nación mexicana, a saber: república popular, dueña irrestricta de sus derechos de autodeterminación, respetuosa de las libertades del hombre y fincada en una economía capaz de distribuir con justicia la riqueza producida por el trabajo de todos, tesis ésta, mucho más avanzada que las proclamadas en la declaración jeffersonia de 1776, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1789) de la Revolución Francesa, y la unión americana que propusiera y defendiera, en Sudamérica, Simón Bolívar. ¿Cuáles fueron los elementos nutrientes y las raíces que hicieron posible el liberalismo mexicano en los albores de nuestra vida histórica? Seguir la obra de López Cámara en esta materia implica advertir su ya desde entonces escrupulosa metodología de confluencia y análisis del concepto teórico con el acto humano. Al respecto, en el prólogo a la segunda edición de *La génesis* (1969), el propio autor anotó lo siguiente:

Mi propósito fue tratar de entender la transformación mental de algunas capas de la población mexicana que, producto de las contradicciones sociales del sistema colonial en su última etapa y de la conmoción revolucionaria que condujo a la Independencia del país, constituyó el hecho ideológico propicio a las ideas liberales...

Una vez que concluyó sus estudios en Europa, donde obtuvo el doctorado por la Universidad de París (1956),

se incorporó Francisco López Cámara a la Universidad Nacional Autónoma de México, en la dirección de la Comisión de Estudios de Planeación Universitaria, dedicando buena parte de su tiempo a la docencia en las facultades de Filosofía y Letras, Ciencias Políticas y Sociales y Economía, donde formó discípulos que seguirían sus enseñanzas hasta los años que entregó al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, fundado y establecido en la capital del estado de Morelos; y en estos decenios, que conjugó con experiencias administrativas y políticas en la Confederación Nacional de Organizaciones Populares y el gobierno del Distrito Federal, se sintió en todo momento exaltado y hondamente acongojado por la peligrosa dirección que tomaban los negocios públicos de México. Muchas veces lo discutimos fuera y dentro de las aulas universitarias. No era difícil percibir las dos grandes concepciones que se contradecían en el país. Una, la acunada en la Revolución y la Constitución de 1917, donde se resumían de manera creadora la eclosión de la Independencia y la rebelión reformista, iniciada con el Plan de Ayala (1854) y concluida, hacia 1876, cuando el militarismo porfirista proclamó en la Villa de Ojitlán, el Plan de Tuxtepec; concepción esa apoyada en el principio de un desarrollo auténtico de la sociedad mexicana, con los propios recursos materiales y culturales, sin renunciar a los grandes valores universales, por medio del establecimiento de un Estado del pueblo, no excluyente de los sectores industriales nacionalistas, capaz de establecer un sistema político de libertades y de justicia social, y de mantener relaciones internacionales inter pares, al margen de las subyugaciones del poderoso sobre el débil. En resumen, la Revolución y su Constitución son, en México, una ins-

tancia de afirmación de la propia personalidad histórica ante sí misma y en sus confrontaciones dentro del marco mundial. Francisco y yo coincidimos en reconocer a la administración de Lázaro Cárdenas como el gobierno que representó en nuestra praxis histórica a la anterior concepción revolucionaria que se acaba de describir.

El otro camino tuvo ya, en la época posrevolucionaria, un gravísimo punto de partida: los llamados Tratados de Bucareli (1923), en los que de facto —los Tratados no fueron aprobados por el Congreso norteamericano—, el gobierno de Álvaro Obregón renunció a la aplicación del artículo 27 constitucional con respecto a las concesiones petroleras otorgadas a inversionistas estadounidenses, antes de 1917, por lo que continuaron explotando libre y jugosamente los hidrocarburos. Este golpe al derecho eminente de la Nación, fue confirmado en las leyes petroleras de 1925 y 1928; la primera protegía dicha explotación por 50 años; la segunda, la callista, la concedió por tiempo ilimitado.

Los procesos de exclusión del mandamiento constitucional, para beneficio de las élites económicas nacionales y extranjeras, continuaron disimulados por gobiernos contrarrevolucionarios encubiertos en una oratoria pública revolucionaria. En otras palabras, a partir de 1946, con Miguel Alemán, México se vio impulsado por decisiones que debilitaban su economía y aumentaban el peso de los intereses extranjeros. Y este vaivén entre la defensa de la propia existencia de México, que el pueblo fortalecía a través de protestas, huelgas y denuncias perseguidas por las autoridades, y la entrega del país a poderes extraños, impulsó a López Cámara a adentrarse en las causas eficientes que alentaban la enajenación de México por la vía de gobiernos no compro-

metidos con los mexicanos y sí con el capitalismo foráneo. ¿Cómo despejar las incógnitas de las complejas cuestiones que generaron el crecimiento de una potestad gubernamental contraria al bien de los mexicanos?

El primer paso fue adoptar un criterio a la vez sintético y analítico, a fin de disponer de un sistema categorial que permitiera levantar hasta el nivel del saber sociológico la multiplicidad de los acontecimientos políticos. Desde mucho tiempo antes, Francisco López Cámara había hecho una distinción precisa entre el marxismo como método para el estudio de la vida social, y la dogmática marxista que se venía forjando en la Unión Soviética y los países de la Europa occidental, excluyéndose en aquel entonces a China en la medida en que la República Popular se encaraba críticamente a esa dogmática, al grado de generarse el conflicto ideológico sinosoviético y la denuncia del *imperialismo social* que luego haría Mao Tse-tung contra Nikita Kruschef, secretario general del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS). No buscó López Cámara una inmediata explicación de la contradicción entre las dos concepciones del México independiente y el México dependiente; por el contrario, le pareció indispensable antes que nada revisar la teoría que posteriormente fuera aplicable el caso. Y así, no sin aprovechar el viejo deseo de graduarse como licenciado en derecho, elaboró una tesis titulada *La concepción sociológica del hombre, la sociedad y el Estado en Marx* (1964), para obtener esa licenciatura en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México, tesis que, pasados algo más de seis lustros, sería el antecedente del libro que ahora publica el mencionado Centro Regional con el título *¿Vive aún el joven Marx? Introducción a la sociología dialéctica* (1997), obra pós-

tuma plena de atractivas sugerencias sobre diversos conceptos centrales de la filosofía de Carlos Marx (1818-1883) y Federico Engels (1820-1895).

Conviene recordar que antes de la redacción de la obra que comentamos, habían aparecido ya, aparte de ensayos y numerosos artículos políticos —López Cámara fue uno de los colaboradores de la revista *Política* (1960-67), editada por Manuel Marcué Pardiñas (1916-1995) y defensora del movimiento de liberación nacional—, los libros más conocidos de Francisco López Cámara: *Los fundadores de la economía mexicana en la época de la Reforma y la Intervención*. (1962), *La estructura económica y social de México en la época de la Reforma* (1967), producto de sus estudios europeos y la consulta de archivos en Francia y Londres, *Origen y evolución del liberalismo europeo* (1971), y *El desafío de la clase media* (1972), independientemente de otros trabajos importantes sobre el sistema político de México y la ideología política de la clase media.

¿Por qué el libro que ahora presentamos está dividido en dos partes, la dedicada a “el hombre y lo social” y la destinada a “la sociedad y el Estado”? Téngase en cuenta que el problema crucial desde los años 50 era el de entender dos asuntos axiales: el relacionado con la dialéctica del México independiente y el México dependiente, o sea con la revolución y la contrarrevolución; y el vinculado con la transformación dialéctica del aparato gubernamental del Estado de 1917, desde la fase de un gobierno soberano, nacionalista y justo a la de un gobierno subordinado, extranjerizante e injusto, o sea el cambio de un gobierno del pueblo por un gobierno de élites empresariales extranjeras y de sus subordinadas locales. Por esto López Cámara dedicó los primeros dos capítulos de su

obra al estudio de la enajenación tanto del trabajo obrero como del trabajo de todo un pueblo. Si el trabajo, según Marx, no es sólo el acto de elaboración de un bien material o cultural, sino también la construcción y perfeccionamiento que el trabajo en la comunidad general y originaria de los hombres significa como liberación de sus determinaciones naturales o sociales, entonces la enajenación del trabajo supone objetivamente el saqueo de la esencia del hombre como ser que se libera por el trabajo, por fuerzas heterónomas que imponen el aniquilamiento de su libertad, transformándolo en lo que no es —la *cosificación* de Jean Paul Sartre— al quebrantar su identidad y conducirlo al anodamiento.

Con mucha razón López Cámara subraya que dos temas son, para Marx, importantes en la filosofía hegeliana, a saber: el

... haber comprendido y destacado la esencia del trabajo en tanto proceso mediante el cual el hombre se produce a sí mismo, expresándose y realizándose como un ser real, verdadero y objetivo desde el momento en que es “resultado de su propio trabajo”.

y la otra idea, la de enajenación,

... entendida como objetivación, exteriorización, pérdida de sí mismo, desposesión, mutilación. (p. 61 del libro que se prologa);

doctrina que Marx, dice López Cámara, desarrolla cabalmente hasta mostrar cómo el extrañamiento por la enajenación del trabajo humano puede llevar a una colectividad y sus valores a la condición de una Atlántida más entre los pueblos y las culturas muertas. ¿Acaso es-

tas tesis de la enajenación que López Cámara expone lúcida y claramente en el capítulo dos, no explican el tremendo sacudimiento que enfrenta hoy el pueblo mexicano al sentirse absorbido, sin su participación y voluntad, en la globalización económica y cultural que trata de imponernos la potestad transnacional norteamericana, principalmente desde la acción del presidencialismo autoritario, *cosificante* que se inicia sobre todo en 1988, al ascender Carlos Salinas de Gortari a la presidencia de la República?

El otro tema, el considerado en los capítulos tres y cuatro, es la idea del Estado y su relación dialéctica con la sociedad. Después de repasar reflexivamente la crítica de Marx a la filosofía del Estado de Hegel —en Berlín, 1821, apareció el texto de J. G. F. Hegel (1770-1831) titulado *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho)—, López Cámara, una vez invertidos los términos en que el idealismo absoluto colocara el Estado (la sociedad es la base del Estado y no el Estado la base de la sociedad), muestra los tres escalones que llevan a la verdadera connotación del Estado, a saber: a) en la comunidad original y general del hombre, el trabajo garantiza por igual su reproducción y perfeccionamiento en una convivencia de plena libertad; b) esta comunidad general y libre sufre un cambio radical al verse enajenada, rota, con la aparición de la sociedad de clases o sociedad civil, por virtud del nacimiento de la propiedad privada, causa de tal desgarramiento del todo en partes, y de la enajenación de estas partes al ser objetivamente sujetadas o determinadas a los intereses económicos y políticos de quienes acopian la dicha propiedad; intereses que enfrentan a éstos entre sí por las contradicciones interclasistas, o bien a

los propietarios privados con quienes carecen de toda propiedad; y c), en la situación de lucha de clases el Estado surge como una opción política coercitiva de las clases propietarias dominantes, a fin de gestar las condiciones de su mantenimiento y la reproducción del papel hegemónico que desempeñan en la sociedad clasista. De esta manera, la filosofía hegeliana, “que desemboca en la justificación de la monarquía prusiana”, fue demolida por Marx al mismo tiempo que abrió las puertas para hacer “el diagnóstico real de las limitaciones y contradicciones negativas de la sociedad burguesa”, según lo apunta el propio López Cámara. Resulta oportuno, en consecuencia, recordar aquí el epítome que Federico Klinker y Eusebio Colomer hicieron de la sociedad política en Hegel:

...el Estado es suprema forma de la evolución del espíritu objetivo. Como síntesis del Derecho y de la moralidad es la suprema realización de entrambos, el fin absoluto en sí, Dios real presente en la tierra, la voluntad misma de Dios. Como fin absoluto en sí, el Estado posee el supremo derecho respecto a los súbditos, los cuales deben someterse y sacrificarse a esta suprema autoridad; el fin último y obligación suprema de cada cual es ser un buen miembro de la sociedad. Y la única forma de gobierno que responde a este concepto del Estado es la monarquía constitucional, que Hegel cree realizada de manera perfectísima en el reino de Prusia. (*Historia de la Filosofía*, Barcelona, 1961, p. 548.)

Teniendo en cuenta estos análisis y su aplicación a México, es posible explicar ahora la raíz de la transformación del Estado revolucionario, sancionado por el constituyente de 1917, en el presidencialismo autoritario que hoy se ha impuesto al país, desde el momento en que

¿Vive aún el joven Marx?

el gobierno negó sus compromisos con el pueblo y entregó el ejercicio del poder político al beneficio de las altas y dominantes clases, que si en 1947 se identificaron con la estrategia de capitalización nacional, pronto se hallaron colocadas como sectores subordinados a las élites transnacionales que gravitan en torno del capitalismo asentado en la Casa Blanca.

Desafortunadamente, en la bibliografía de Francisco López Cámara falta su *Sociología de México*, obra en la que pretendía resumir las fecundas meditaciones que inició desde los años 60, cuando redactó los primeros apuntes del libro que hoy atinadamente decidió editar el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.

Muy acertado fue también adicionar *¿Vive aún el joven Marx? Introducción a la sociología dialéctica*, con dos trabajos más: la explicación del autor sobre la historia del libro perdido y, a la manera de apéndice, la traducción que hizo del ensayo de G. Lukacs titulado *Los Manuscritos de 1844 y la formación del Marxismo*, ensayo poco difundido en México.

Horacio Labastida

Ciudad Universitaria, mayo de 1997

Nota editorial:

Los comentarios de Francisco López Cámara en las citas de Marx, se encierran entre paréntesis cuadrados ([-FLC]).

Los comentarios de Lukacs en las citas de Marx se encierran entre corchetes ({}-GL}).

Las notas editoriales se marcan con paréntesis triangulares y pequeños en el número de referencia, como sigue: (<sup>1>) y se encuentran al final del libro, en las páginas 165 y 166.

EXPLICACIÓN MÍNIMA

En busca del libro perdido

Francisco López Cámara

El original de este libro se extravió hace un poco más de veinte años, en 1966 o 1967, cuando voló a Buenos Aires con el fin de ser publicado allá. Nunca volví a saber nada de ese texto, ni de su única copia, defectuosa e incompleta, que también se perdió por inadvertencia mía al enviarlo a la basura revuelto con viejos papeles y periódicos estorbosos.

Por una extraña y curiosa circunstancia descubrí hace algunas semanas el original perdido, revuelto otra vez entre viejos papeles, carpetas, libros y periódicos que se habían acumulado en mi antigua biblioteca de la ciudad de México durante los siete años que viví fuera del país. Creo saber ahora cómo regresó a mi poder sin que yo estuviese enterado de ello. Como este pequeño libro tuvo siempre una gran importancia en mi vida académica, intelectual e incluso personal, me gustaría verlo publicado y disfrutarlo por fin en letras de imprenta. Al releerlo, veinte años después de considerarlo perdido para siempre, creo que mantiene su vigencia original y puede cumplir todavía la finalidad didáctica que le dio origen.

En todo caso, se publique o no, debo escribir estas líneas para explicar al menos —al eventual lector de hoy o de mañana— cuál ha sido la historia de este trabajo, antes y después de extraviarse en Argentina; algo que es en

realidad la historia de una larga y prolongada nostalgia (de ahí el subtítulo que llevan estas páginas). El hallazgo del original ocurre además en el año que muchos llaman precisamente —sin explicarse las razones o motivos— “el año de la nostalgia” muy probablemente, creo yo, por haberse recordado en muchas partes los acontecimientos de hace veinte años: aquel fatídico y trágico “68”.

La historia del libro se remonta en realidad a 1959, poco después de mi regreso de Europa. Ese año, al trasladarse a la Ciudad Universitaria la antigua Escuela (hoy Facultad) de Ciencias Políticas y Sociales, y empezar a aplicarse un nuevo plan de estudios, inicié mi curso sobre la historia de las teorías sociológicas. Uno de los temas que interesó vivamente a los alumnos fue la teoría social del marxismo, analizada sobre todo a la luz de los trabajos del joven Marx, que habían sido descubiertos y publicados en su lengua original desde finales de los años veinte. Durante las dos décadas siguientes se hicieron algunas traducciones —no siempre completas y fidedignas— a otras lenguas accesibles a nosotros.

El estudio de esos textos —que yo había podido leer durante mis estudios en Europa, precisamente por su novedad— parecieron ser una verdadera revelación a mis alumnos de ese curso, que ya habían conocido algo de la teoría marxista por ser tema de otras materias suyas, o gracias a sus lecturas personales. En realidad, a mí me había ocurrido algo semejante al estudiar esos trabajos de juventud de Marx, cuyos textos pude adquirir en librerías especializadas de París y Londres. También había traído conmigo estudios muy competentes de verdaderos especialistas en cuestiones relacionadas con el marxismo y la teoría marxista, que habían realizado investigaciones

acuciosas sobre los trabajos del joven Marx recién descubiertos.

Desde que empecé a estudiar todos esos trabajos —tanto los escritos de Marx como los análisis e interpretaciones sobre ellos— me percaté de algo que fue entonces sorprendente para mí: algunos de esos escritos de juventud eran piezas fundamentales para entender cabalmente la verdadera concepción social de Marx, no porque fuesen aportaciones “novedosas” o realmente distintas a las ideas expuestas en los trabajos publicados en vida de Marx o los que editaron posteriormente Engels y otros seguidores —es decir, lo que se ha dado en llamar las obras “de madurez”— sino porque permitían conocer, un poco al desnudo, en la intimidad, la génesis de su visión social, política e histórica, tal como empezó a germinar según sus primeros escritos. Se podía entender ahora cómo fueron surgiendo, paulatina y coherentemente, las ideas centrales de la teoría social del marxismo a la luz de sus primeros recorridos intelectuales. Etapas o itinerarios que eran prácticamente desconocidos por suponerse extraviados o perdidos para siempre muchos de los manuscritos juveniles de Marx.

El feliz hallazgo, la transcripción —no siempre fácil o cuidada— y la publicación de esos textos fueron verdaderos acontecimientos intelectuales en los años treinta, cuarenta, cincuenta y aun después. En la década de los cincuenta, la difusión de los trabajos de juventud de Marx fue motivo inclusive de serias y violentas discusiones entre los marxistas europeos, muchos de los cuales empezaron a hablar de grandes diferencias o discrepancias entre lo que llamaban el “Marx joven” y el “Marx viejo”.

11

La polémica, verdaderamente bizantina y en ocasiones con ocultas intenciones políticas e ideológicas, tuvo por contrapartida la virtud de estimular a muchos de los mejores estudiosos de Marx —partidarios o adversarios de su pensamiento— para analizar con detenimiento y profusión todos esos trabajos juveniles de Marx, sobre todo al margen y aun en contra de las posiciones “oficiales” u “ortodoxas” de los partidos comunistas europeos que, en su gran mayoría, creían percibir tendencias o propósitos “burgueses” o “reaccionarios” detrás del estudio de esos escritos de juventud. Lo que justamente parecía confirmar en algunos investigadores la sospecha de haber existido en realidad dos Marx diferentes: el Marx “viejo” (o maduro) del *Manifiesto comunista* y *El capital*, etc., y el Marx “joven”, prácticamente desconocido, de *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844*, los *Grundrisse* y otros cuadernos preparatorios y a veces casi “alternativos” de *El capital*, que se empezaron a conocer en lenguas accesibles en la década de los sesenta.

Es muy probable que haya yo transmitido a los alumnos mi entusiasmo por el estudio de esos escritos de juventud de Marx, así como el interés por las interpretaciones y polémicas a que dieron lugar en Europa y en Sudamérica (Argentina, sobre todo, hasta donde llegaban mis conocimientos en esa época) durante los años cincuenta. El hecho es que algún grupo de alumnos particularmente interesado en el tema me sugirió la conveniencia de llevar a cabo (fuera de programa) un seminario de lecturas comentadas de textos básicos de Marx, que incluían desde luego algunos escritos de juventud.

Así lo hicimos con ediciones que existían en ese entonces en español, con un obstáculo relativamente insalvable: no había traducción castellana completa de Los

Manuscritos del 44. Desde 1939 había circulado una versión muy incompleta y defectuosa, publicada en México con el título de *Economía política y filosofía*. (Mi antiguo y querido maestro de filosofía, José Gaos, me contó en una ocasión, poco antes de fallecer, que una de las primeras traducciones que le pidieron al llegar a México en 1939 había sido precisamente ese texto, la cual terminó y entregó a la imprenta cuando empezaba ya a circular en librerías la edición mexicana a que acabo de referirme. Como discutiéramos un poco sobre si el texto que él había traducido correspondía o no a la edición más completa de Adoratzky, publicada en 1932 bajo el título de *Los manuscritos...*, Gaos me informó que su traducción —que me aseguraba ser la completa— se había publicado finalmente en Venezuela. Confieso que me olvidé pronto del asunto y no confirmé nunca lo de la edición venezolana).

La verdad es que la versión española *Economía política y filosofía* era una simple traducción del francés, basada en el texto publicado por Molitor con el mismo título. En alguna nota de pie de página en este libro ^{<1>} me ocupó con más detalle de estas dos versiones de *Los manuscritos...*, que han circulado mucho tiempo como si fuesen dos trabajos diferentes de Marx. Incluso en Francia, donde no eran muy frecuentes en esos años los marxistas o “marxólogos” (como se decía entonces) que pudieran leer el alemán, se seguía manejando la muy deficiente e incompleta versión de Molitor, que los teóricos comunistas oficiales repudiaban casi abiertamente. No fue sino hasta 1955 que esos teóricos comunistas y muchos otros marxistas no militantes se enteraron de la existencia de una versión más completa de Los Manuscritos, gracias a un espléndido estudio de G. Lukacs, publicado

ese año en la revista teórica del Partido Comunista Francés *La Nouvelle Critique* (Lukacs, 1955). De ese famoso trabajo de Lukacs^{<2>} me ocupó un poco en este libro.

Lo que me interesa recordar ahora —ya zambullido en el recuerdo y la nostalgia— fue la dificultad que encontré para explicar ese texto del joven Marx, porque no existía en castellano una parte fundamental de los Manuscritos del 44, especialmente el capítulo dedicado al proceso de enajenación del hombre en el trabajo y por el trabajo, que sigo creyendo de primordial importancia para la comprensión cabal de la teoría social de marxismo. Se me hizo fácil ofrecer a mis alumnos una traducción de ese pasaje de Los Manuscritos, sin apreciar el esfuerzo monumental que me significaría por dos razones de peso: en primer término, mi pobre conocimiento del alemán, que no me permitía avanzar sino muy lentamente, con la ayuda permanente del diccionario, y como se hacía en la escuela cuando tratábamos de traducir textos latinos, frase por frase y a veces palabra por palabra. A la postre, no sólo puedo decir que me ayudaron mucho, sino en verdad me salvaron del compromiso de traducciones espléndidas que había traído de Europa: la versión inglesa de M. Milligan, publicada en 1959 (Marx, 1959), y la italiana de N. Bobbio (Marx, 1949), editada diez años antes, en 1949. Existía otra traducción italiana, de Galvano della Volpe, que nunca pude encontrar en México, aunque algunos conocedores del asunto consideraban de muy difícil lectura, pero más fiel al verdadero texto de Marx.

Tardé un año en la “traducción” de esas quince o veinte páginas de *Los manuscritos*, muy ayudado, como he dicho, por las versiones inglesa e italiana. Después de tanto esfuerzo y de tantas lecturas y análisis con mis

alumnos en aquel seminario especial y gratificante desde el punto de vista intelectual, se me sugirió publicar mi trabajo en la revista de nuestra Escuela. Sin embargo, me pareció que su publicación sería prácticamente incomprendible a los posibles lectores no familiarizados con el lenguaje y las ideas del joven Marx (muy difíciles de entender por la influencia que todavía ejercían en Marx conceptos y expresiones de corte muy hegeliano, que Marx mezclaba en esos manuscritos con términos e ideas tomados de la economía política inglesa).

La solución fue redactar una especie de “introducción” al texto de Marx, que se basó mucho en los análisis y conclusiones que mis alumnos y yo habíamos formulado en el seminario ya mencionado. Así se publicó finalmente el famoso texto de Marx (Marx, 1960), en su primera versión al castellano (por lo menos, hasta donde he podido saberlo a esa fecha). Sin embargo, no es el trabajo de Marx lo que me interesa recordar ahora, sino la introducción que le precedía.

Aquellas veintitantas cuartillas empezaban entonces su propia historia, que deseo rememorar aquí, alentado por la nostalgia que nos ha invadido a muchos a lo largo de este año notable y sorprendente por tantas causas y tantos acontecimientos.

Tuve necesidad, en 1964, de preparar un texto más largo sobre los escritos de juventud de Marx, en especial los relacionados con la discusión de la teoría hegeliana del Estado y sus relaciones con la sociedad. Mucho me animó en ese trabajo el gran interés que sobre el tema había mostrado el maestro Mario de la Cueva, que habría de presidir por esa razón el jurado de mi examen profesional en la Facultad de Derecho de la UNAM. Aproveché entonces aquella breve introducción al capítulo de Los Ma-

nuscritos del 44, para utilizarla como marco general de un análisis más detallado de la crítica de Marx a la teoría hegeliana del Estado y la Sociedad, enriqueciéndolo con el estudio de otros documentos de la época que completaban de alguna manera la evolución de Marx hasta ese momento. El trabajo me interesó de tal manera que decidí transformarlo en un pequeño libro, que sirviese a mis alumnos de sociología como una introducción accesible al pensamiento social del joven Marx.

Su título (mejor dicho, su subtítulo) fue precisamente ese: *Introducción a la sociología dialéctica (El pensamiento social del joven Marx)*. Con la idea de publicarlo, corregí su redacción en diversas ocasiones y aumenté su acervo bibliográfico, aunque decidí mantener en cualquier circunstancia su extensión definitiva: no más de 120 o 130 páginas. Sabía por experiencia didáctica que los alumnos prefieren por lo general textos sólidos, pero no muy largos y extenuantes, en vez de los viejos mamotretos que creían aumentar su valor intelectual o académico amontonando páginas y páginas llenas de extensas y tediosas exposiciones. Además, creí conveniente someter el libro a una cierta prueba “de calidad”, pidiendo a algunos amigos familiarizados con el tema sus opiniones o críticas después de leerlo.

Uno de esos lectores del original fue justamente mi admirado amigo Rodolfo Puigross, antiguo catedrático universitario en Argentina, periodista brillante y marxista de sólida formación. Ligado al grupo de marxistas seguidores de Perón (había oído decir, sin comprobarlo nunca, que en alguna época había sido militante del Partido Comunista Argentino), estaba asilado en México desde hacía varios años y vivía del periodismo y la cátedra. Leyó el original de mi libro en la época en que se estaba

preparando para regresar a la Argentina, favorecido por las nuevas condiciones políticas de su país, que se orientaban claramente al regreso triunfal de Perón. Puigross se entusiasmó con el libro y me pidió le permitiese llevarlo a Buenos Aires, donde un amigo suyo, editor, tenía verdaderos deseos de publicar trabajos como el mío, con el ofrecimiento de una buena publicidad y mejor distribución en Latinoamérica. Mi amigo argentino insistió mucho en que aceptara yo esa posibilidad para mi libro, que tendría así la vasta circulación de que disfrutaban por lo general las publicaciones argentinas.

Con algunos ajustes y correcciones de última hora, le entregué el original a Puigross un día antes de su partida a Buenos Aires. Después de su viaje y pasado cierto tiempo, apareció en las librerías argentinas y mexicanas uno de los libros cuyo original también llevaba Puigross en su maleta, y recibí, junto con un ejemplar de ese libro, alguna nota de mi amigo informándome que la siguiente publicación programada por el editor (Jorge Álvarez, si no recuerdo mal) sería precisamente el mío. Poco después me enteré por la prensa que la editorial de Jorge Álvarez había sido cerrada por la policía, arrestándose de paso al propio editor. Nunca volví a saber nada ni sobre mi original, ni sobre el destino de Álvarez. Tampoco tuve noticias de Puigross. Durante algunos años intenté por diversos conductos (amigos argentinos que allá se encontraban, que regresaban o sólo pasaban por su país; o bien, mexicanos que aceptaron ayudarme al visitar Argentina) recuperar el original de mi libro o saber, al menos, cuál había sido su destino después de los actos represivos ordenados por los militares de la dictadura implantada en Argentina desde el derrocamiento de Frondizi. Nadie pudo obtener la menor información, incluso

ni en la propia casa de Jorge Álvarez. Menos éxito tuve yo mismo cuando pude pasar unas semanas en Argentina en 1971 y 1972: ni siquiera pude obtener el domicilio de Jorge Álvarez, saber si estaba o no en libertad, y mucho menos rastrear la más mínima pista sobre el original de mi libro. Tampoco pude localizar a Puigross, ni siquiera a través de amigos comunes de Silvio Frondizi, que se le sabía muy cercano a Puigross.

Renuncié definitivamente a la búsqueda de mi texto, considerándolo perdido sin remedio. Y lo lamenté mucho, en verdad, por su azarosa historia. Aunque intenté rehacerlo en diferentes ocasiones a partir del pésimo borrador que me había servido de tesis profesional en la Facultad de Derecho, no logré nunca acercarme siquiera al viejo original. Eran sólo intentos que contribuían aún más a mi sentimiento de frustración y a mi nostalgia por el libro perdido. Así pasé varios años, pensando con frecuencia en la forma definitiva en que lo habría yo publicado de haber podido recuperar el original. Interesado ya en otros temas de estudio o en otras cuestiones de carácter intelectual y político, no concebía yo desde luego ninguna eventual “revisión” o “actualización” del texto original, pero sí pensaba seriamente agregarle como “anexo” muy importante aquel ensayo de G. Lukacs sobre los manuscritos del 44 a que me referí anteriormente. Su simple título era de suyo sugerente y respondía plenamente a la finalidad didáctica de mi libro: *Los manuscritos de 1844 y la formación del marxismo*.

Aunque mi trabajo no se refería ya exclusivamente a esos manuscritos de Marx, el análisis de Lukacs me parecía y me sigue pareciendo fundamental para la comprensión de esa etapa del pensamiento marxista. Ni en los años en que estuve elaborando mi libro, ni en los poste-

riores a su “pérdida”, hasta la fecha, que yo sepa, he tenido conocimiento de alguna traducción al español de ese notable ensayo del conocido marxista húngaro.

Nunca pensé en una posible “revisión” o “actualización” de mi libro, en caso de que algún día apareciera su original, por dos razones primordiales: en primer lugar, porque el texto perdido, como cualquier hijo pródigo desaparecido, si supuestamente reapareciera lo haría con una personalidad bastante “solidificada”, buena o mala, agradable o desagradable, aceptable aún o echada a perder sin remedio; no sólo sería inútil, sino también injusto, tratar de corregirlo después de tantos años de andar suelto por el mundo. Para bien o para mal, lo más decente era dejarlo como estaba: nada de todo ese extravagante maquillaje que todavía se advierte en muchos libros que reaparecen en escena con el conocido letrerito “corregido y aumentado”. Ni el autor —como el padre— está ya en condiciones de hacerlo, ni el libro —como el hijo— es capaz ya de aceptarlo.

La segunda razón es de orden estético e histórico: el respeto por la belleza (o fealdad, que en este caso se transforma en belleza) de las antigüedades, que aumenta con el paso de los años y su escasez en el mercado. ¿No andamos muchas veces, jadeantes y exhaustos, buscando por todas partes un viejo manual, un antiguo texto, un raro ensayo, incluso un artículo ya olvidado, pero interesantes y en ocasiones fundamentales para esclarecer o completar una cuestión que nos interesa? ¿No nos lo venden los anticuarios o libreros “de viejo” a precios de usura y extorsión? ¿No mostramos después el ejemplar adquirido como una verdadera hazaña de nuestra suerte, habilidad o inteligencia? Es en realidad una razón muy poderosa para considerar casi “incunables” los origina-

les de libros nuestros que reaparecen como de milagro, después de muchos años de lamentar su desaparición irremediable. Es por todo ello que jamás pasó por mi mente “retocar” siquiera mi libro si alguna vez llegaba a recobrarlo.

Pero ya es hora de que explique cómo ha regresado a mis manos el original de este libro, después de veinte años de desaparición o “extravío”. En 1980 me trasladé a Suiza, para residir allí por una temporada indefinida de varios años. En alguna ocasión en que me comuniqué telefónicamente a mi casa de México por cierta urgencia, quien estaba encargada de mi casa me contó, entre otras muchas cosas, que “alguien” había ido a dejarme un “envoltorio” que parecía contener “solamente” papeles, libros y periódicos, al parecer ya viejos y rotos. Le pedí a esa persona, cuyo nombre no recuerdo ya —se fue de mi casa unos meses después, como es usual y frecuente en nuestro país— que depositase el paquete en mi biblioteca, convertida ya para entonces en un verdadero almacén o depósito de toda clase de libros, muebles y objetos inservibles. Por supuesto, ese “detalle” de la conversación telefónica lo olvidé de inmediato, y en ninguna de las ocho o diez veces que regresé ocasionalmente a México —por vacaciones o por otros motivos— me atreví a entrar en ese salón oscuro, caótico e inundado hasta por lavadoras o refrigeradores abandonados. Las pocas veces que entré en él, ya de regreso definitivo a México, fue exclusivamente para buscar, con grandes esfuerzos y riesgos respiratorios, alguna cosa de verdadera urgencia.

Fue una verdadera coincidencia afortunada el hecho de que me hubiesen invitado a participar en un ciclo de conferencias en recuerdo del 68, y en especial relacionado con la presencia de Marcuse en México, lo que me

obligó a buscar viejas notas de clase de esa época. Al revisar las antiguas carpetas en que acostumbraba yo guardar papeles de clase y escritos diversos, encontré sorpresivamente la que contenía el original de este libro y lo asocié de inmediato a Rodolfo Puigross: a fines de los setenta supe por la prensa del asesinato de Silvio Frondizi, amenazado desde antes por aquella siniestra organización de extrema derecha, llamada la “Triple A”, que llenó de muerte y destrucción a Argentina en esos años. En la lista de los condenados a muerte por ese grupo paramilitar se encontraban, entre otros, Silvio Frondizi, Rodolfo Puigross y su hija, directora entonces de la Facultad de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. En la prensa leí también que Puigross y poco después su hija habían obtenido asilo en México, ayudados sin duda por sus numerosos amigos mexicanos, entre ellos, desde luego, nuestro gran amigo Enrique Ramírez y Ramírez, director del diario *El Día*.

En el mes de julio de 1980, recibí un telex de México informando de los lamentables fallecimientos de tres grandes periodistas latinoamericanos, los tres antiguos y queridos amigos míos, acaecidos el mismo día: el de Rodolfo Puigross, en La Habana, el de Enrique Ramírez y Ramírez y el de Genaro Carnero Checa (del Perú), en la ciudad de México. Realmente sentí mucho esas tres pérdidas del periodismo y la inteligencia en Latinoamérica. Al encontrar el texto de mi libro y asociarlo al recuerdo de Puigross, no tengo la menor duda de que fue él o alguien en su nombre quien entregó en mi casa, en 1980, aquel “envoltorio” de papeles y periódicos “de Argentina”, entre los cuales se encontraba el original del libro que Puigross había llevado a Buenos Aires. Es muy probable, incluso, que a causa de la persecución en contra

del editor Jorge Álvarez, mi original no le fuera entregado nunca o en algún momento posterior, le fue devuelto a Puigross, el cual lo trajo a México al asilarse nuevamente. Es la única explicación lógica y posible que, desgraciadamente, no podré confirmar nunca por la muerte de Rodolfo Puigross. Por toda esta historia de recuerdo y de nostalgia, la edición de este libro es un homenaje a su memoria.

Poco cabría agregar a esta reconstrucción del pasado turbulento del libro, si no fuese por la reciente lectura de dos obras excepcionales del investigador argentino Enrique Dussel,^{<3>} relacionadas con las series de cuadernos de Marx descubiertos y publicados hace pocos años, que han permitido conocer, de cierta manera, concepciones y categorías marxistas ignoradas hasta hace poco por los especialistas. Me refiero a los *Grundrisse*^{<4>} (Cuadernos), escritos por Marx entre 1857 y 1858, y los llamados *Manuscritos del 61-63*^{<5>} y los *Manuscritos del 63-65*, todos ellos notas y escritos de Marx, preparatorios de la redacción definitiva de *El capital*. La lectura de los análisis y comentarios de Dussel realizadas justo al encontrar el original de mi libro, me hicieron pensar en algún momento —y sólo de modo muy fugaz— en la posible conveniencia de darle una “actualizada” a mi trabajo. Sin embargo, me convencí muy pronto que las obras del autor argentino y mi libro no sólo se refieren a dos épocas distantes en la evolución del pensamiento de Marx (la “juventud” y la “madurez”, para decirlo con propiedad) sino que también tienen propósitos muy diferentes: las investigaciones y el análisis de Dussel representan trabajos muy originales y profundos —hasta el grado de representar interpretaciones bastante novedosas en el conocimiento de la teoría marxista— mientras que yo me

reduje únicamente a tratar de exponer la génesis del pensamiento social del joven Marx, a la luz de los trabajos llamados de “juventud”, publicados antes o recién descubiertos y editados en la época en que redacté mi libro, sobre todo los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Mi libro tenía una finalidad fundamentalmente didáctica, como ya expliqué en este “breve” relato, mientras que Dussel había estudiado los manuscritos más o menos desconocidos del Marx “maduro”, hasta hallar nuevas vertientes de su obra fundamental o un Marx “desconocido”, como dice el propio título del segundo de sus libros o segunda parte del primero, según lo subraya el investigador argentino.

Dentro de ese contexto, siguen siendo perfectamente válidas —para mí— las dos razones primordiales por las que dejo intacto el texto de mi libro, incluyendo su prefacio original, “razones” que ya expuse páginas atrás. Sólo agrego, como queda dicho, la traducción del ensayo de Lukacs sobre la significación de los Manuscritos del 44.



¿VIVE AÚN EL JOVEN MARX?

Introducción a la sociología dialéctica

(El pensamiento social del joven Marx)

Así como la sociedad produce al *hombre* como *hombre*, así también es ella misma *producida* por él. La actividad y el espíritu son sociales tanto por su contenido como por su *origen*: son actividad *social* y espíritu *social*. La esencia *humana* de la naturaleza existe sólo para el hombre *social*, ya que es únicamente aquí que ella existe para él como *vínculo* con el *hombre*: como existencia suya para otro y como la existencia del otro para él. La naturaleza es así el *fundamento* de su propia existencia *humana* y el elemento vital de la realidad *humana*. La existencia *natural* del hombre se convierte de este modo en su existencia *humana* y la propia naturaleza se vuelve humana para él. La sociedad es, pues, la unidad acabada del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza.

Karl Marx

Manuscritos económico-filosóficos de 1844



INTRODUCCIÓN

El estudio de la teoría social del marxismo ha cobrado en los últimos años un impulso considerable. Ello obedece, desde luego, a los acontecimientos de la historia contemporánea, pero también es fruto de la perspectiva más amplia que ha abierto la publicación de los primeros escritos de Marx.

Desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial, el mundo ha empezado a transformarse aceleradamente, tanto en sus estructuras económicas, sociales y políticas, como en sus sistemas de pensamiento. Más de la tercera parte de la población del planeta vive ahora dentro de una organización socialista,^{<6>} inspirada, en una u otra forma, por la concepción materialista de la historia; el marxismo es, pues, para cientos de millones de hombres, la filosofía realizada en la práctica, la teoría convertida en sistema social, al mismo tiempo que la atmósfera mental en que se alimenta todo su repertorio de convicciones.

Pero la dinámica del marxismo no se reduce sólo al campo de los países socialistas. Ha penetrado también en las otras regiones de la Tierra, incorporándose bajo diversas formas a la actividad política de todos aquellos —clases, pueblos o naciones enteras— que buscan una solución definitiva a sus más graves problemas materiales. Tanto el llamado “Tercer Mundo”, en el que coinciden genéricamente los países subdesarrollados, como el propio mundo capitalista, se han visto envueltos en esta marea creciente de la doctrina marxista, debiendo enfrentarse, quieranlo o no, a su vigencia actual.

Para quienes confunden la realidad política, teórica y práctica, con la simple convicción ideológica, con el acto

de fe o con la moral personal, puede resultar fácil ignorar al marxismo, volteándole simplemente las espaldas o “refutándolo” en sus formulaciones vulgares o groseras. Esta es la actitud más cómoda para evitar el análisis serio y la reflexión; es, por ello, el mejor refugio de la ignorancia. Pero quienes perciben la naturaleza objetiva de la historia y su importancia para el porvenir común de los hombres no pueden conformarse con la solución subjetiva del avestruz: hay una exigencia constante, cotidiana, imperiosa de responder a esa realidad política, tal como ella se presenta y no como quisiéramos que fuera.

El marxismo está, pues, allí, presente, vivo, en la substancia elástica de nuestras sociedades contemporáneas; y en esa medida, es uno de los grandes polos de atracción intelectual. Sin embargo, no se trata sólo de afiliarse ideológicamente a él o combatirlo desde posiciones cerradas y dogmáticas, sino de estudiarlo a fondo tratando de desentrañar cuáles son sus verdaderos fundamentos, sus supuestos reales, y cómo, en consecuencia, opera dentro de la vida social y política. Por debajo del jaloneo ideológico, explicable por la inevitable radicalización que supone toda lucha política, subsiste no obstante la necesidad de comprender, en su propio contexto y al margen de la escolástica proselitista, los postulados centrales de la doctrina.

Pero hay otro aspecto del marxismo, menos ligado a la problemática política y sin duda más académico, que interesa reivindicar en beneficio de la ciencia social. No se trata en este caso de manejar la teoría social del marxismo como instrumento de acción política, sino de ver en ella el fundamento de una de las grandes vertientes de la metodología social contemporánea. Aunque los marxistas militantes se rehusaron durante mucho tiempo a

reconocer el nivel estrictamente teórico del pensamiento de Marx, esto es, su carácter metodológico para la investigación y el análisis de la realidad social, sin que ello exigiese necesariamente la afiliación partidista, el hecho es que el autor de *El capital* es considerado en la actualidad como uno de los fundadores de la sociología, entendida ésta en un sentido más amplio que el que tuvo originalmente.

La vocación conservadora de la sociología comtiana y de algunos otros teóricos de la sociología formal, así como la violencia de las luchas sociales y políticas que han caracterizado los últimos cien años, hicieron aparecer al materialismo histórico como la teoría social radicalmente opuesta a la “sociología”. El concepto mismo de “sociología” se volvió tabú entre los marxistas: un maniqueísmo que si bien podía tener alguna justificación en el marco del enfrentamiento político e ideológico, resultaba estéril en el terreno más objetivo —y más dialéctico— de la investigación social.

En un sentido más genérico, la sociología no fue sino la conversión del pensamiento social tradicional —basado en especulaciones metafísicas, en supuestos infundados y en inferencias deductivas— hacia una perspectiva moderna, atenta a la investigación concreta y con la aspiración perfectamente legítima del rigor científico. En esa tarea y en esa aspiración coincidieron por igual un Saint-Simon, un Comte, un Proudhon, un Spencer y un Marx, aunque sus planteamientos, sus criterios y sus conclusiones hayan tomado orientaciones distintas y aun contradictorias. La invención de la palabra “sociología” es lo de menos; más importante es quizás el trasfondo mental, el cambio común de óptica que unos y otros tu-

vieron que buscar para lograr una interpretación “científica” de los fenómenos sociales.

Y así como la concepción o el pensamiento dialéctico del siglo XIX no cayó en el simplismo de condenar sin más a la lógica —tradicionalmente identificada con la lógica formal de Aristóteles—, adoptando incluso la palabra para designar sus propias formulaciones, así también habrá que aceptar la existencia de por lo menos dos concepciones distintas, o antagónicas si se quiere, dentro del campo de la sociología. ¿Acaso no se habla comúnmente, aun entre los mismos marxistas, de la “sociología de Marx”? Llámese “materialismo histórico”, “concepción materialista de la historia” o, simplemente, “teoría social del marxismo”, lo cierto es que el pensamiento de Marx constituye con pleno derecho una de las más importantes corrientes dentro de la sociología contemporánea. Es esta convicción, compartida con muchos otros colegas de América Latina y de Europa, la que me ha hecho pensar en la conveniencia del título que lleva este libro.

Sin embargo, en lo que se refiere a la teoría marxista, hay todavía mucho por desmontar en la masa enorme de ideas acumuladas por la confrontación ideológica. Después de un siglo de acontecimientos políticos en los que el marxismo ha participado cada vez más como fuerza compulsiva, la construcción doctrinal —no siempre fiel y honesta— es en verdad impresionante. Y, como ocurre frecuentemente a todo gran sistema filosófico y político, la manera comfortable de moverse entre sus laberintos teóricos es la simplificación, el esquematismo, la receta corriente, que no sólo conducen por lo general al dogmatismo, sino que acaban también por adulterar su verdadero contenido.

La publicación, en años recientes, de los trabajos de juventud de Marx, ha venido a aclarar una de las partes más substanciales y menos conocidas de su pensamiento: el fundamento filosófico y sociológico de sus concepciones económico-políticas. Las obras editadas en vida de Marx contienen las conclusiones definitivas de su teoría, las cuales aparecen formuladas, por ello mismo, en forma compacta, sintética, y de las que habrían que partir las investigaciones que condujeron a la redacción de *El capital*. En sus estudios económicos y políticos de madurez, Marx no se preocupó ya por replantear nuevamente los supuestos filosóficos y sociales de su doctrina; no era además necesario, desde el momento en que la dialéctica real de la historia humana le resultaba perfectamente descifráble en el contexto de la anatomía económica de la sociedad.

Pero una comprensión más acabada de la teoría de Marx exige obviamente el conocimiento de los análisis filosóficos y sociales que están presentes en el subsuelo del Manifiesto comunista y, mejor aún, de *El capital*. Esto sólo era posible adentrándose en los primeros trabajos de Marx, extraviados o desconocidos hasta la tercera década de este siglo. Su publicación, a partir de 1927, hizo posible llenar esos importantes huecos de la sociología dialéctica de Marx.

A la luz de estos escritos inéditos, su pensamiento adquiere una dimensión mucho más amplia que la que podía extraerse de sus obras de madurez. Allí aparece, en toda su riqueza dialéctica, la génesis de la sociología y la filosofía de Marx, sus alcances más elevados, su lucha interna con las corrientes mentales de su época y, finalmente, la eclosión de su pensamiento definitivo. No encontramos en esos escritos, como se ha tratado de

insinuar en algunos círculos interesados o ignorantes de la congruencia mental de Marx, una nueva idea del marxismo, un Marx “joven” distinto al Marx “viejo”, sino el vasto trasfondo mental que precedió a la formulación acabada de la teoría y que sigue subsistiendo implícitamente en ella.

En este trabajo he tratado de rehacer ese primer itinerario del pensamiento de Marx, concentrándolo en la formación de su teoría del hombre, de la sociedad y del Estado, teoría que, en esencia, resume su concepción sociológica fundamental. Las dos partes del libro recogen las conclusiones a que he podido llegar después de varios años de dedicarme al estudio de las primeras obras de Marx. La parte inicial, como podrá advertirse, pretende dar una imagen vertebrada de su teoría del hombre y la sociedad, en la que se maneja, como factor decisivo de análisis, el proceso dialéctico de la enajenación del trabajo. En esta parte he incluido, aunque con una perspectiva más extensa, un estudio anterior: El concepto de enajenación en los orígenes de la sociología marxista, publicado por la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de México, en el año de 1960. La segunda parte se ocupa en cambio del análisis sociológico que hace Marx del Estado y las instituciones políticas, como expresión objetivada de la enajenación política en que cristaliza finalmente el proceso de la enajenación del trabajo. Incluyo, en fin, a manera de postludio, un ensayo más breve sobre las relaciones dialécticas entre la filosofía y la ideología, cuyo origen fue la necesidad de entender, a la luz de la sociología de Marx, el carácter deformado de la conciencia en una sociedad enajenada.

Se trata, repito, de un trabajo resumido, un libro de síntesis, cuya mayor pretensión es la de hacer accesible la

teoría social de Marx tal como creo entenderla. A sabiendas, naturalmente, de que la riqueza de dicha teoría desbordará siempre las márgenes limitadas de todo ensayo de interpretación.

Francisco López Cámara



PRIMERA PARTE
EL HOMBRE Y LO SOCIAL



CAPÍTULO PRIMERO

La génesis del materialismo histórico

En un escrito de madurez Marx escribió:

Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban entonces, fue una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel, trabajo cuya introducción vio la luz en 1844, en los *Anales franco-alemanes*, que se publicaba en París. Mi investigación desembocaba en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas, como las formas del Estado, no pueden comprenderse por sí mismas, ni por la llamada evolución del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política. (Marx y Engels, 1951, p.332.)¹

Este bien conocido texto de la *Contribución a la crítica de la economía política* resume lo que se habría de llamar más tarde la “concepción materialista de la historia” (Lukacs, 1955, p.31).^{<^>}

Marx, en efecto, había logrado desprenderse de sus primeras convicciones hegelianas, o más bien, neohegelianas, cuyo fondo radical no pasaba de un mero liberalis-

1 El trabajo al que se refiere Marx es su *Contribución a la crítica de la filosofía de derecho de Hegel. Introducción*, publicado en los *Anales franco-alemanes* (febrero de 1844). Más adelante destacaré la importancia de este trabajo. En ese mismo número se publicaron, también de Marx, *La cuestión judía* y su correspondencia de los meses anteriores con Ruge.

mo burgués, a partir de una crítica de conjunto tanto de filosofía de Hegel, como de las estrecheces especulativas de los Jóvenes Hegelianos, cuyas conclusiones desembocaban fácilmente en la metafísica y en el anarquismo. *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, aparecida en los *Anales franco-alemanes*, expresa las nuevas ideas de Marx en torno a la naturaleza de las relaciones entre las instituciones jurídicas y políticas, y la vida social, entendida ésta no bajo la forma abstracta, especulativa y derivada a que la reducía el pensamiento de Hegel, sino como el marco histórico, *humano*, donde se manifiestan las condiciones materiales de la vida del hombre.

Detrás de esta evolución del pensamiento de Marx, que lo habría de conducir finalmente al materialismo histórico y al comunismo, hay que ver, pues, una modificación profunda en sus convicciones sobre el hombre, la sociedad y el Estado, convicciones cuya génesis recogen sus trabajos de juventud. Es en estos trabajos donde Marx se esforzó por aclarar su pensamiento, movido menos por preocupaciones filosóficas que por razones políticas.² En el centro de estas inquietudes políticas se sitúa la lucha contra el Estado prusiano que llevaba a cabo la

2 Como lo han hecho notar diversos investigadores contemporáneos, la vocación política de Marx se manifestó desde muy temprano. Así, por ejemplo, lo revela este texto de la disertación alemana, redactado por Marx cuando tenía diecisiete años: "La misma naturaleza ha delimitado el campo de su actividad al animal, el cual permanece allí tranquilamente sin tratar de salir y sin imaginarse siquiera que existen otros. Al hombre, también, la divinidad le ha fijado una finalidad general: el ennoblecimiento de la humanidad, tanto como el suyo propio. Pero ella le ha dejado el cuidado de buscar los medios para ello, confiándole la tarea de escoger en la sociedad el lugar donde podrá elevarse mejor él mismo y elevar a la sociedad" (*Reflexiones de un joven sobre la elección de una carrera*, MEGA^{CS}, I.T.I/2, p. 164). (Cornu, 1955, T.I., p. 64 ss.; Rubel, 1957, pp. 22-23), de donde hemos tomado el texto citado.

Izquierda Hegeliana, y a la cual pertenecía Marx desde su llegada a Berlín.³ El tránsito del radicalismo filosófico y político, que caracterizaba a ese movimiento, al materialismo y al comunismo que se vinculaban abiertamente con las corrientes socialistas, sirvió a Marx para reformular sus ideas sobre la sociedad y el Estado, sobre la base de una concepción de lo humano que venía a superar el terreno especulativo de la filosofía hegeliana y neohegeliana.

Ya desde la disertación alemana de 1835, redactada al terminar los estudios del liceo, había expuesto Marx una idea del hombre cuyos supuestos anuncian claramente su futura concepción materialista de la historia: mientras la vida del animal es determinada por las circunstancias, el hombre expresa una realidad que se esfuerza por determinarse libremente. El hombre supone, pues, un marco de libertad en el que él mismo se manifiesta no como un elemento pasivo, alejado de la actividad práctica, sino como un miembro útil de la sociedad. El hombre, en la sociedad, se realiza a sí mismo y eleva al propio tiempo esa sociedad (Cornu, 1955, pp. 64-65). Como lo señala Augusto Cornu, estas primeras ideas de Marx sobre el hombre contienen en embrión algunos de los supuestos fundamentales de su concepción revolucionaria. En primer término, el papel que juegan las relaciones sociales en la determinación de la vida humana; después, la vinculación estrecha entre el ideal y la reali-

3 La llamada Izquierda Hegeliana, como se sabe, fue un movimiento liberal, de carácter predominante filosófico, que substituyó, después de 1835, a la corriente democrática y literaria conocida como la "Joven Alemania", que oponía los postulados de la Revolución Francesa al conservadurismo del Estado prusiano y al romanticismo reaccionario vigente en Alemania. La Izquierda Hegeliana trató de fundamentar el liberalismo democrático con la filosofía de Hegel.

dad, el pensamiento y la acción. Agreguemos, en fin, esta otra idea capital: la importancia de la actividad práctica del hombre como fundamento de su libertad (*Ibid.*, p.65).⁴

Al entrar a la universidad —primero en Bonn y más tarde en Berlín— Marx se ve rápidamente absorbido por la filosofía de Hegel, aunque desde el principio advirtió las contradicciones teóricas a que lo conducía el carácter idealista de esta filosofía: ¿cómo conciliar, en efecto, la idea de un mundo externo, objetivo, en el que se realiza la actividad práctica del hombre, con una concepción que reduce toda realidad al desarrollo dialéctico del espíritu? Había, ciertamente, una contradicción entre las primeras ideas que Marx llevaba del liceo y el sistema hegeliano, que reducía la actividad humana al pensamiento especulativo y abstracto, convirtiendo a la naturaleza, a la historia, a la sociedad en meras manifestaciones externas del proceso espiritual. Fueron sin duda estas incongruencias las que desde el primer momento impulsaron a Marx a defenderse del idealismo, aunque esta resistencia, que creía encontrar un apoyo válido en la dialéctica hegeliana, lo condujo finalmente “a los brazos del enemigo”, como Marx confiesa en la célebre carta a su padre.⁵

4 Es probable que estas primeras ideas de Marx reflejen concepciones de origen saintsimonianos, bastante extendidas en algunos círculos de su ciudad natal. Al parecer, el propio padre de Marx, así como su futuro suegro, Ludwig von Westphalen, conocían las doctrinas de Saint-Simon. En sus *Recuerdos de Karl Marx*, el sociólogo ruso Maxime Kovalevsky cuenta que Marx le hizo alguna vez esta afirmación: “¿Sabe usted cómo, desde el principio de mi vida, me impregné de la doctrina saintsimoniana? Es algo que le debo a mi suegro...” (Gurvitch, 1962, p. 12), así como el estudio de Dragoutin Lekovic, (Lekovic, 1961, p. 168). Según Lekovic, “en las obras de Saint-Simon encontró Marx la idea de la realidad social concebida como esfuerzo colectivo, es decir, como actividad práctica, que no es solamente teórica e ideológica, sino también económica y material”.

5 La carta de Marx a su padre, fechada el 10 de noviembre de 1837, puede verse, traducida directamente por Manuel Pedrosó, en el trabajo de Enrique González Pedrero, (1957, pp. XIII-XXXI).

Quizá por esa resistencia interna, su paso por el idealismo fue breve. Su adhesión al grupo de los Jóvenes Hegelianos, que pretendían combatir el carácter reaccionario del Estado prusiano a partir de la propia filosofía hegeliana, era de hecho más política que filosófica. Pero la lucha política, convertida en lucha filosófica contra la religión, no podía satisfacer a un hombre como Marx, cuyas primeras convicciones lo orientaban a la acción *práctica*. El verdadero problema iba, para él, más allá de la mera oposición especulativa a la religión y a la teología; y su formulación, aun en un terreno estrictamente teórico, suponía la cuestión de las relaciones entre el mundo y la filosofía, entre la realidad y el pensamiento. Marx encontraba aquí nuevamente un obstáculo serio que el idealismo no podía superar, al menos bajo la forma ortodoxa de la filosofía hegeliana o bajo la aparentemente heterodoxa de los Jóvenes Hegelianos.

Los primeros estudios de filosofía de Marx reflejan esa problemática, que lo alejaban rápidamente tanto de Hegel como de los Jóvenes Hegelianos. Aunque situado todavía en una perspectiva idealista, que lo hacía considerar la actividad humana como una actividad espiritual, Marx creía que el desarrollo de la historia no puede ser determinado sino por la integración cada vez más estrecha del espíritu con el mundo. En ello coincidía más con Hegel que con los teóricos de la Izquierda Hegeliana, que insistían en la constante oposición entre la realidad y el espíritu. Como lo había expresado ya en la disertación alemana, Marx seguía creyendo firmemente en la unidad del mundo real con el reino espiritual, en la identidad de la teoría y la práctica.

En sus fragmentos o notas preparatorias de su tesis doctoral se recogen precisamente estas inquietudes, que

no son sólo filosóficas, sino también políticas. El problema fundamental, para Marx, sigue siendo el de las relaciones entre el mundo concreto —un mundo contradictorio y complejo— y la realidad espiritual manifestada en la conciencia y la filosofía; se trata, en última instancia, del problema del desarrollo histórico del mundo. Dentro de una perspectiva todavía idealista, Marx pensaba, como Hegel, que la historia, el mundo real, refleja la realización dialéctica de la filosofía, la cual asume la forma de totalidad abstracta cuando se opone al mundo y cobra el carácter de totalidad concreta cuando se integra en él.⁶ Sin embargo, el mundo real es concebido como una realidad material que existe fuera o independientemente del espíritu:

Una ley psicológica —afirma Marx en los *fragmentos*⁷— quiere que el espíritu teórico, liberado en sí mismo, se transforme en energía práctica y, surgiendo del reino de la sombra en forma de voluntad, se dirija contra el mundo concreto existente fuera de él. (Marx, 1952a, p.75).⁸

Marx se debatía, como puede observarse, en el seno de una grave contradicción filosófica, teniendo que re-

6 Los dos importantes fragmentos sobre la filosofía fueron recogidos en MEGA, I.T./I pp.63-66. J. Molitor los tradujo al francés, agregándolos como apéndice a su versión de la tesis doctoral de Marx (Marx, 1952a, pp. 73-82).

7 Cfr. Cornu, *op. cit.*, p. 190. Otro análisis de los fragmentos puede verse en Rubel, *op. cit.* pp. 30-33, aunque más bien lo relaciona con el problema de su vocación intelectual.

8 En la traducción del texto citado he preferido la versión de Cornu (1955, p. 188), que no coincide totalmente con la de Molitor. Las traducciones al francés hechas por Molitor, aunque indispensables todavía, no son siempre correctas ni precisas.

gresar constantemente al problema original de las relaciones entre la realidad y el espíritu. ¿Cómo conjugar, en efecto, la idea de una realidad material existente fuera del espíritu —convicción que lo orientaba al materialismo— con una concepción idealista que reducía la historia al desarrollo dialéctico de la filosofía? En la solución de este problema, Marx habría de superar por igual tanto al propio Hegel, como a sus discípulos de izquierda. La historia, según Marx, no era sino la sucesión de grandes períodos en los cuales se realizaba la unidad armónica del espíritu con el mundo. Expresión de estos momentos de unión eran justamente los grandes sistemas filosóficos, como los de Aristóteles y Hegel. El mundo, en sí mismo, tiene un desarrollo irracional en el que se manifiesta su disociación del espíritu. La filosofía, por su parte, como elemento racionalizador del espíritu, se convierte en totalidad concreta al unirse con el mundo; pero, al separarse de éste, adopta el carácter de totalidad abstracta y se opone a él como voluntad para transformarlo, es decir, para racionalizarlo nuevamente mediante su realización concreta dentro del mundo.

Hay, pues, según Marx, una relación dialéctica constante entre el ser y el pensar, entre el espíritu y la realidad, en la que se supera toda concepción metafísica que tienda a separarlos, ya sea bajo la forma de entidades absolutas y aisladas, o bien, como ocurría con las tesis de los Jóvenes Hegelianos, suponiendo la eterna oposición del espíritu, la “conciencia de sí”, a la realidad material. Para Marx, por el contrario, la relación entre una y otro era una relación recíproca que supone en el fondo su vinculación estrecha, constante, dinámica. ¿No era, acaso, la misma conclusión a la que había llegado en la disertación alema-

na, cuando afirmaba la necesidad de unir el ideal con la realidad?

Sin embargo, al preparar su tesis, sumergiéndose en el estudio de la filosofía, Marx no sólo intentaba una superación puramente teórica, especulativa, del idealismo hegeliano y neohegeliano. Su oposición al Estado prusiano, que lo asimiló a las tareas políticas de la Izquierda Hegeliana, exigía también la solución de otro tipo de problemas, menos abstractos que los que trataba de superar al analizar las relaciones entre el espíritu y el mundo. Problemas ciertamente teóricos, pero concebidos como fundamentales para normar y orientar la acción política. ¿Cuál era la situación del hombre dentro del mundo y cuáles son sus posibilidades para actuar sobre él? Esta cuestión no se refería ya solamente al plano general de una antropología filosófica, sino suponía, en última instancia, el problema de la actividad práctica del hombre.

Si en sus reflexiones filosóficas Marx había logrado independizar hasta cierto punto la realidad concreta, concibiéndola como una existencia fuera del espíritu aunque en constante relación dialéctica con él, se trataba entonces de comprender las relaciones del hombre con el mundo, relaciones que postulaban desde el principio el viejo problema de la libertad y el determinismo. La tesis doctoral de Marx refleja en gran medida esta preocupación eminentemente política. Al analizar la diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro, Marx intenta enfrentarse al problema de la libertad humana dentro de un mundo dominado por la necesidad. A Demócrito, por ejemplo, le reprocha su determinismo materialista que hace inconcebible la libertad del hombre, es decir, su capacidad para actuar sobre la naturaleza; Epicuro, en cambio, reivindica para el hombre esa

libertad de acción aunque falseándola al concebirla como absoluta y desprendida de su relación dialéctica con el mundo de la necesidad.⁹

Marx se rehusa a aceptar este concepto abstracto de la libertad que acaba por negarla. La libertad, según él, sólo tiene sentido dentro de la propia necesidad y en relación con ella, lo que se expresa en la relación concreta del hombre con el mundo material que lo rodea. Al hombre no puede considerársele como una entidad aislada, separada de la naturaleza y opuesta a ella, sino como un ser integrado a su medio, dentro de un marco dialéctico de relaciones recíprocas. A pesar de su orientación idealista de aquella época, Marx insistía en superar la aparente oposición entre la necesidad y la libertad mediante el reconocimiento de la primera como determinación racional objetiva que permite al hombre actuar conscientemente sobre el mundo. En una nota escrita al margen de su tesis, afirma Marx lo siguiente:

al reconocer el carácter racional de la Naturaleza, dejamos de depender de ella, la cual no constituye ya un motivo de espanto para nuestra conciencia. Cuando la Naturaleza, desprendida de la razón abstracta, es considerada como poseedora de un carácter racional, deviene por completo la posesión de la razón. (Cornu, 1955, p. 201).

El hombre, pues, afirma su libertad gracias a su comprensión del carácter racional de la naturaleza, esto es, a su conocimiento de las leyes que gobiernan el mundo de

9 Marx se había propuesto en realidad hacer un estudio más amplio sobre la filosofía de la conciencia griega, como él mismo lo señala en el borrador del prefacio que pensaba ponerle a la eventual publicación de su tesis (Marx, 1952a p.IX).

la necesidad. Es por el conocimiento, por su actividad espiritual que el hombre se inserta en esa relación recíproca con el mundo, que más tarde habría Marx de completar con la teoría de la praxis, de la actividad concreta, material, productiva, desarrollada por el hombre. Por el momento, su formación idealista sólo le permitía concebir la actividad humana como una actividad espiritual. Lo importante, en todo caso, era su convicción cada vez más profunda acerca de la identificación dialéctica entre el mundo real y el mundo espiritual; convicción que lo alejaba definitivamente de los Jóvenes Hegelianos, los cuales se refugiaban en una idea de la filosofía como simple racionalización teórica del mundo y tendían al anarquismo subjetivista bajo la forma de una conciencia individual abstracta separada del mundo, e incapaz, por ello mismo, de actuar sobre él para transformarlo.

Marx había llegado a una conclusión totalmente opuesta que no sólo le impulsaba a abandonar las limitaciones especulativas de los Jóvenes Hegelianos, sino lo preparaba también a superar la propia filosofía de Hegel. Esta nueva concepción, que descansaba en la necesidad de realizar la unidad de la filosofía con el mundo, permitiendo la actividad libre del hombre dentro del reino de la necesidad, se tradujo pronto en una perspectiva de carácter político que exigía soluciones de una índole muy distinta a la estrictamente especulativa. La dirección de la *Gazeta Renana*, que Marx asumió en 1843, habría de representar, en efecto, una participación activa en la lucha política y la formulación de problemas más concretos, relacionados ahora con la actividad práctica descuidada hasta entonces por la Izquierda Hegeliana.

La cuestión esencial, para Marx, consistía en buscar una base científica, objetiva, a esa necesaria integración

que debía existir entre el pensamiento y la acción. Lo importante no era la solución de los problemas políticos mediante la especulación y la crítica teológica (donde permanecían anclados los Jóvenes Hegelianos), sino la supresión de las condiciones sociales que hacían posible un Estado como el prusiano. Al limitarse sólo a la crítica de la religión, los Jóvenes Hegelianos se sustraían de la verdadera lucha política, disolviendo su radicalismo democrático en un individualismo subjetivista del que más tarde Marx y Engels harían una crítica demoledora en *La ideología alemana*. Al suprimirse la *Gazeta Renana*, poco tiempo después, Marx se consideraba ya definitivamente desligado de los Jóvenes Hegelianos, alejamiento auspiciado en gran medida por los trabajos de Feuerbach.

A mediados de 1843, preocupado por aclarar su pensamiento ante los nuevos y urgentes problemas de carácter político, inicia Marx el análisis crítico de la filosofía del derecho de Hegel, con la esperanza de resolver la cuestión de las relaciones entre la sociedad y el Estado, convencido de que semejante problema sólo podía comprenderse en el marco de los fenómenos económicos y sociales. De este estudio, cuya preparación había comenzado en realidad un año antes —aunque con puntos de vista diferentes—¹⁰ sacó Marx la conclusión funda-

10 Se ha discutido mucho sobre la fecha en que Marx redactó la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Según Riazanov, no pudo haber sido escrita antes de marzo de 1843, hipótesis que discuten Landshut y Mayer con buenas razones. Para estos autores, lo más probable es que Marx haya empezado a preparar la *Crítica* inmediatamente después de haberse doctorado, habiéndola terminado entre abril de 1841 y abril de 1842. (Cf. la introducción al tomo IV en Marx, 1948, pp. XXIII-XXV) Pierre Naville (Naville, 1957, p. 92) se inclina también por esta misma hipótesis. La solución al problema parecen haberla encontrado, entre otros, A. Cornu (1958, p. 193) y M. Rubel (op.cit., pp.55-57), quienes, con mayor acopio de datos y documentos, creen que se trata en realidad de dos trabajos sobre la filosofía del derecho de Hegel, llevados a cabo en épocas distintas. El primero, iniciado en 1841 y destinado a una "crítica del derecho natu-

mental que habría de desarrollar con mayor amplitud durante su estancia en París: en el Estado se manifiesta una enajenación de la esencia del hombre, condicionada por la propiedad privada, fundamento de toda la sociedad capitalista.

La propiedad privada, en efecto, se presenta como un obstáculo que se interpone entre el hombre individual y su naturaleza “genérica”, es decir, su verdadera esencia. En la sociedad burguesa, el Estado aparece como un “Estado político”, desprendido de la vida real del hombre, a la cual se enfrenta como algo “exterior” a su individualidad “material”, a su interés privado. El Estado político expresa una sociedad dislocada en la que el interés individual se ve separado del interés “colectivo”, separación que impide al hombre realizarse dentro de la vida colectiva, de acuerdo con su verdadera naturaleza. Esta enajenación de la esencia humana sólo podrá desaparecer, según Marx, al suprimirse la oposición entre el Estado y la realidad social dentro de una nueva organización colectiva en la que se confunda el interés privado con el general de la comunidad y el hombre pueda reapropiarse su ser genérico universal.

La democracia —dice Marx— parte del hombre y hace del Estado el hombre objetivado. Así como la religión no crea al hombre, sino que es el hombre el que crea la religión, así también no es la Constitu-

ral según Hegel”, habría sido abandonado por Marx antes de terminarlo. El segundo, que condujo a la redacción de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, fue realizado de marzo a agosto de 1843 (Cornu, 1958, p.195). Este importante trabajo, al que nos referiremos con mayor amplitud en la Segunda Parte de este estudio, permaneció inédito hasta 1927, en que Riazanov lo publicó en MEGA I, 1/1.

ción la que crea al pueblo, sino es el pueblo el que crea la Constitución... la democracia es la esencia de toda constitución política, el hombre socializado, como constitución política particular... En la democracia, el principio formal es al mismo tiempo el principio material. Ella es, pues, desde luego, la verdadera unidad de lo universal y de lo particular... En la democracia, el Estado, en tanto que particular, no es sino particular; en tanto que universal, es lo universal real, es decir, ninguna cosa determinada distinta del otro contenido. Los franceses modernos han interpretado esto diciendo que "en la verdadera democracia desaparece el Estado político". Ello es cierto en este sentido: que en tanto que Estado político, en tanto que Constitución, no significa ya nada para el todo. (Marx, 1948, pp.68-69.)¹¹

Es claramente perceptible la influencia de Feuerbach en estos primeros trabajos de Marx, que iba pasando rápidamente del idealismo al materialismo y del radicalismo liberal al comunismo. Marx aprobaba la idea de Feuerbach sobre la necesidad de invertir la falsa relación entre el sujeto y el predicado, según pretendía establecerla el idealismo. El hombre no puede ser entonces el resultado de una mera abstracción, como pretende el idealismo, sino el hombre concreto, material, "sensible". Feuerbach, sin embargo, permanecía sumergido en una perspectiva estrictamente naturalista, pues sólo concebía al hombre como un producto de la naturaleza, desconociendo, por un lado, su carácter "social", su esencia co-

¹¹ Se trata de la traducción francesa del manuscrito publicado por Landehut y Mayer (1932, p. 20-187), que no es, a su vez, sino otra edición, un poco diferente de la *Critica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicada antes por Rizanov.

lectiva y, por el otro, su actividad dinámica concreta, su actividad como “praxis” que, en relación con los otros hombres en el cuadro de la comunidad, construye la historia y se construye a sí mismo.

Feuerbach no lograba ver esta realidad social del hombre, lo que debía conducirlo necesariamente a abstraer al hombre de su historia, concibiéndolo como una realidad aislada, individual:

Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es una abstracción inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, forzado: 1) a prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado; 2) la esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo “genérico”, como una generalidad interna, muda, que une de un modo natural a los muchos individuos.¹²

Para Marx, son las relaciones sociales que se establecen entre los hombres las que hacen de éstos lo que son. La deficiencia del hombre concreto, su enajenación, su “exteriorización” y pérdida de sí mismo sólo puede ser el resultado de la organización social, entendida ésta como la manera en que los hombres han entrado en relación

12 Marx, K. Tesis sobre Feuerbach, N°6 (Marx y Engels, 1959a, pp. 635). El texto citado corresponde a la primera versión de las Tesis sobre Feuerbach. La otra versión, un poco diferente, es la que Engels agregó como apéndice a su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, publicado en 1886. Para un análisis bastante completo de las Tesis sobre Feuerbach, debe acudirse al libro de Rodolfo Mondolfo (1960). La Primera Parte, en especial, es un análisis de conjunto sobre las relaciones entre el pensamiento de Feuerbach y el de Marx, en lo que se refiere sobre todo a la teoría de la praxis.

para poder enfrentarse a la naturaleza. Feuerbach, en cambio, sólo vio la enajenación religiosa, la inversión del orden real que hace aparecer a Dios, criatura del hombre, como creador del hombre. Marx descubre que es preciso advertir ante todo la enajenación social y política, cuyas manifestaciones inmediatas, en la sociedad burguesa, cristalizan en la propiedad privada y el Estado político. Para Feuerbach, las relaciones entre los hombres se reducen a los lazos naturales que los unen entre sí y los vinculan al mismo tiempo, con la naturaleza. Esta concepción ignora, pues, según Marx, el carácter esencial de la sociedad, substituyéndola por la “especie”. Por ello, el problema de la enajenación se reduce a la enajenación religiosa y su solución se concibe solamente en el ámbito de la conciencia.

Marx no podía conformarse con semejantes conclusiones románticas, que hacían del amor la base de lo social. El problema de la enajenación humana es un problema social y su solución sólo podrá encontrarse en el contexto general de las relaciones humanas, que no derivan, desde luego, de su pura naturaleza “específica”, sino de las condiciones externas a que se ven sometidos los hombres. ¿En qué podía consistir, entonces, la “desenajenación” del hombre, de acuerdo con la nueva perspectiva con que Marx empezaba a considerar el problema? Hasta el momento en que redactaba su *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Marx no había superado totalmente sus convicciones radical-democráticas, por lo que resulta comprensible que en ese trabajo se reduzca a proclamar la necesidad de implantar la democracia “verdadera” a que ya me referí. Esta democracia “verdadera” suponía, en esencia, la sociedad del futuro, sin Estado político y sin clases sociales, aunque Marx,

ajeno todavía a la teoría de la lucha de clases, no la haya concebido exactamente así. Sin embargo, el problema estaba ya claramente planteado: lo que se oponía a la integración de la vida colectiva, provocando la enajenación del hombre y su enfrentamiento a la sociedad, era en resumen, la propiedad privada. Como la solución propuesta por Marx era la “racionalización” del Estado, es decir, su desaparición como Estado “político” y la confluencia del interés privado y el interés público o colectivo, se estaba suponiendo que semejante meta sólo podría alcanzarse suprimiendo previamente la propiedad privada.

A esta solución llegó inmediatamente Marx en sus artículos publicados en el único número de los Anales franco-alemanes, agregando además, un nuevo elemento teórico: la realización del Estado “racional”, de la “verdadera” democracia, la abolición de la propiedad privada y del Estado político, en suma, la supresión de la enajenación humana, sólo podía derivar de una revolución proletaria, lo que necesariamente conducía al comunismo como forma de organización social. Pues en la “propia actividad” del hombre, en sus fuerzas sociales está, en definitiva, el motor de la historia y la historia es el mundo específicamente humano.

Toda emancipación verdadera —escribe Marx en La cuestión judía— es la reducción del mundo humano, de las relaciones sociales al hombre mismo. La emancipación política es la reducción del hombre al miembro de la sociedad, al individuo egoísta e independiente, por un lado, y por otro, al ciudadano, a la persona moral. La emancipación humana no será realizada sino cuando el hombre real, individual, reponga en él al ciudadano abstracto y haya llegado a ser, en su vida empírica, en su trabajo y en

sus relaciones individuales, un ser colectivo; cuando el hombre haya organizado sus propias fuerzas como fuerzas sociales y no separe ya de él la fuerza social bajo la forma de fuerza política. (Marx, 1952c, p. 201-202).¹³

En este trabajo, Marx va aún más lejos, pues encuentra ahora, como resultado de sus análisis sobre la propiedad privada, una nueva modalidad de la enajenación humana, consistente en el imperio del dinero, idea que, como indica acertadamente Cornu, anuncia la crítica del dinero incorporada a los Manuscritos económico-filosóficos de 1844.

En el dinero advierte Marx una manifestación concreta de la enajenación humana, quizás la más concreta de todas las alienaciones en el mundo social del capitalismo:

El dinero es el dios celoso de Israel, frente al cual no debe subsistir ningún otro dios. El dinero rebaja todos los dioses del hombre y los convierte en mercancías. El dinero es el valor general, absoluto de todas las cosas. Es por eso que ha despojado de su propio valor al mundo entero, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia enajenada del trabajo y de la vida humana, esencia extraña que domina al hombre y que éste adora. (Marx, 1952c, pp.209-210).¹⁴

13 He corregido la traducción de Molitor, incompleta, de acuerdo con el texto que publica Cornu (1958, p. 267).

14 Al igual que en el texto anterior, he completado la versión de Molitor siguiendo la traducción de Cornu (*op. cit.*, p. 269).

Marx llegaba, pues, a la conclusión lógica de sus estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel: la liberación del hombre, su reconquista en el marco de la vida social sólo puede lograrse suprimiendo la propiedad privada y el dinero, causa fundamental y expresión de la enajenación de la vida humana. ¿Cómo van a suprimirse una y otro? ¿mediante qué acción o proceso histórico? La cuestión judía había sido redactada antes de que Marx llegara a París, influido aún por las ideas de Feuerbach y desconociendo por tanto la experiencia que le daría más tarde el contacto con el movimiento proletario de Francia; por ello resulta explicable que no haya comprendido todavía —por lo menos en el terreno de la acción revolucionaria— el papel histórico de la clase obrera, aunque sus ideas sobre la enajenación social y económica, y la concepción de la “verdadera” democracia colectiva del futuro, basada en la abolición del Estado, lo acercasen rápidamente a las corrientes socialistas y comunistas de Francia, como iba a corroborarlo al llegar a París.

La Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (Introducción), escrita en Francia, vino a coronar la evolución de Marx hacia el materialismo histórico y el comunismo. En este artículo, considerado hoy como la forma “embrionaria” del Manifiesto comunista, Marx maneja ya, con penetrante claridad, la teoría de la lucha de clases, lo que le permite completar su concepción del hombre enajenado y comprender el mecanismo histórico de la liberación humana. Este mecanismo no es otro que la revolución; pero una revolución promovida por una clase social que implique al mismo tiempo la emancipación de toda la sociedad; y esto sólo es posible sobre la base de la lucha de clases,

Para que la revolución de un pueblo y la emancipación de una clase particular de la sociedad burguesa coincidan; para que una clase represente a toda la sociedad, es necesario... que todos los vicios de la sociedad estén concentrados en otra clase; que una clase determinada sea la clase del escándalo general, la personificación de la barrera general; es necesario que una esfera social particular aparezca como el crimen notorio de toda la sociedad, al grado que, al emanciparse de esta esfera, se realice la emancipación general. Para que una clase sea la clase de la emancipación por antonomasia, es preciso que, inversamente, otra clase sea de un modo abierto la clase del sojuzgamiento. (Marx, 1952b, pp. 102).

Esta clase universal, que no puede emanciparse sin emancipar a toda la sociedad, es el proletariado, cuya existencia se manifiesta como “la pérdida completa del hombre” y cuya liberación no puede lograrse sin “la reconquista completa del hombre”.

Cuando el proletariado anuncia la disolución del orden social actual, no hace sino enunciar el secreto de su propia existencia, puesto que él mismo constituye la disolución efectiva de este orden social. Cuando el proletariado reclama la abolición de la propiedad privada, no hace sino establecer en principio de la sociedad lo que la sociedad ha establecido en principio del proletariado; lo que éste, sin culpa alguna, personifica ya como resultado negativo de la sociedad. (Ibid., p. 106-107).



CAPÍTULO SEGUNDO

El hombre y la sociedad

La Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel cierra el ciclo genético de la concepción materialista de la historia —formulada al menos en sus bases teóricas fundamentales— con lo cual cancela Marx su etapa hegeliana. Sus nuevas convicciones lo alejan para siempre de los Jóvenes Hegelianos y le permiten superar las contradicciones y limitaciones de la filosofía del Estado de Hegel y la antropología romántico-naturalista de Feuerbach. La formulación del problema humano parecía clara ahora: en el proceso de la historia, el hombre, el hombre real, concreto, sensible, ha visto enajenada su esencia humana debido al mecanismo de las relaciones sociales. Esta enajenación no es la enajenación religiosa —en la que insiste Feuerbach— sino la enajenación social: son las condiciones económico-sociales las que han engendrado al Estado político que impide al hombre manifestarse y realizarse en la plenitud de su esencia universal, esto es, dentro de la democracia “verdadera” en la que el interés individual se manifiesta al mismo tiempo y coincide con el interés colectivo.

El Estado expresa un poder ajeno al hombre, “exterior” a él, que lo domina y lo convierte en un ser particular contrapuesto a la sociedad. El hombre se ve desprendido así del mundo del hombre, la comunidad, único medio en el que se puede realizar su esencia “universal”. En el centro de esta enajenación de la esencia humana se revela el carácter negativo de la propiedad privada, elemento perturbador de la vida social que convierte al hombre, a la sociedad y al Estado en realidades

extrañas y separadas del hombre. La supresión de la enajenación, la reconquista del hombre implica, por tanto, la abolición de la propiedad privada y del Estado político, reintegrándole al hombre su esencia, es decir, la posibilidad concreta de realizarse en la comunidad, identificándose con ella, confundiendo su interés individual con el interés general; recobrando, en fin, su “ser genérico” universal. Revolución social que sólo puede realizar aquella clase social en la que se resume toda la enajenación del hombre y cuya emancipación dialéctica —por las leyes mismas que rigen la historia— representa al mismo tiempo la emancipación de todo el género humano: el proletariado.

Esta nueva concepción de la historia humana no constituía hasta entonces sino un mero esquema teórico y metodológico que Marx y Engels tratarían de profundizar y fundamentar en los años subsiguientes, hasta la elaboración del *Manifiesto comunista*. Ambos habían llegado a las mismas conclusiones, aunque por diferentes caminos, y la redacción, en 1844, de *La sagrada familia* no hizo sino consagrar su coincidencia de puntos de vista. El más importante punto de convergencia fue el interés por los problemas de la economía política, considerada por ambos como la base explicativa de la sociedad burguesa. El trabajo de Engels, *Esbozo de una crítica de la economía política*, publicado también en el único número de los *Anales franco-alemanes*, tuvo un impacto decisivo en las nuevas concepciones de Marx, moviéndolo a estudiar con especial atención a los clásicos de la economía política. Marx empezaba a convenirse por entonces —al tener contacto directo con el socialismo francés, particularmente con el pensamiento

de Proudhon—¹⁵ que los fenómenos económicos desempeñan un papel de primera importancia en el dominio de las relaciones sociales; su preocupación por comprender a fondo la estructura de la sociedad burguesa lo llevó pronto a la conclusión de que en el proceso económico se localiza el mecanismo real, histórico de la enajenación humana. El resultado de sus nuevos estudios e inquietudes constituye el contenido de los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, cuyo capítulo central, sin duda el más importante, analiza el fenómeno de la enajenación del trabajo.

Los *Manuscritos* constituyen tres cuadernos escritos por Marx durante su estancia en París. Aunque su autor había pensado en una eventual publicación, no fueron, sin embargo, concluidos. El texto que ha llegado hasta nosotros es, además, incompleto.¹⁶ En este trabajo se

15 Cf. el trabajo ya citado de Gurvitch (1962) en el que se destaca la relación doctrinal entre Marx y Proudhon.

16 Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* permanecieron inéditos hasta 1952, cuando V. Adoratzky los publicó en edición integral (*Karl Marx-Friedrich Engels Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, I, vol. III), bajo el título *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (Zur Kritik der Nationalökonomie, mit einem Schluss-Kapitel über die Hegelsche Philosophie). La edición anterior hecha por Riazanov en 1926 era incompleta, pues no había aparecido aún el primer manuscrito. S. Landshut y J.P. Mayer publicaron también en 1952, el texto incompleto de los *Manuscritos* con el título de *Nationalökonomie und Philosophie*. La edición, sumamente defectuosa, sirvió de base para la traducción francesa de Molitor (Marx, 1953a), que desgraciadamente sigue siendo la más utilizada por los estudiosos franceses del marxismo. Entiendo que en 1962 apareció por fin una versión francesa completa, publicada por les Editions Sociales, de París, con el título *Les Manuscrits Économiques et Philosophiques de 1844*. La primera traducción española (Marx, 1939) fue hecha siguiendo también el texto publicado por Landshut y Mayer. La única traducción directa del alemán, en versión integral, es la de Wenceslao Roces, publicada en el libro Carlos Marx, Federico Engels, *Escritos económicos varios*, (Marx, 1962, pp. 25-125), con el título *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Otras traducciones utilizables son la italiana de N. Bobbio (Marx, 1949) y la inglesa, de Martín Milligan, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, (Marx, 1959) apegadas igualmente a la versión completa de Adoratzky. La existencia

propuso Marx analizar críticamente la economía política burguesa y la filosofía de Hegel. Marx estaba convencido de que la economía clásica no podía superar sus contradicciones sino en la medida en que sus supuestos, principios y leyes fuesen confrontados con las categorías dialécticas. La filosofía hegeliana, por su parte, y más concretamente la dialéctica, sólo adquiriría su verdadera significación histórica a la luz de la economía política. Esta nueva perspectiva metodológica explica la decisión de Marx de incluir en una misma investigación la filosofía hegeliana y la economía clásica.

Con los manuscritos de 1844 —dice Lukacs— profundizó Marx la idea genial que había encontrado en la contribución de Engels a los *Anales franco alemanes*: aplicar a los problemas de la economía las categorías de la dialéctica, convertida ya en ese momento en dialéctica materialista; o mejor aún, descubrir en la dialéctica real del ser económico las leyes de la vida humana, de la evolución social de los hombres, presentándolas bajo forma conceptual. Esta dialéctica revela, por una parte, las leyes de la sociedad capitalista y al mismo tiempo, el secreto de su desarrollo histórico; muestra, por otra parte, la esencia del socialismo, no ya como exigencia ideal abstracta (al estilo de los utopistas), sino en tanto resultado necesario del desarrollo histórico de la humanidad. (Lukacs, 1955, p.32^{<9>}).¹⁷

de dos versiones distintas de los *Manuscritos* publicadas con títulos diferentes, ha ocasionado no pocas confusiones, pues no sólo hay autores que basan sus interpretaciones en el texto incompleto de Landshut y Mayer o en sus diversas reimpresiones y traducciones, desconociendo el más completo de Adoratzky, sino que, incluso, hay quienes suponen que se tratan de dos trabajos distintos de Marx.

17 Los manuscritos de Marx han sido ampliamente estudiados en los últimos años, sobre todo desde que aparecieron versiones integrales en ita-

Para Marx, lo que constituye la grandeza de la filosofía hegeliana es haber comprendido y destacado la esencia del trabajo en tanto proceso mediante el cual el hombre se produce a sí mismo, expresándose y realizándose como un ser real, verdadero y objetivo desde el momento en que es “el resultado de su propio trabajo”.

Lo más importante de la *Fenomenología...* de Hegel y de su desarrollo final —la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador— es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autocreación del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación; el que capte, por tanto, la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivado y verdadero, el hombre real, como resultado de su propio trabajo. (Marx, 1962, p.113).

Otra idea que Marx retendrá de Hegel, aunque concebida en una dimensión más amplia y distinta, es la de *enajenación*, entendida como objetivación, exteriorización, pérdida de sí mismo, desposesión, mutilación. Esta categoría es fundamental en toda la filosofía hegeliana¹⁸ y Feuerbach la utilizó para comprender la relación que existe entre el hombre religioso y Dios, relación por la cual aquél se “enajena” en la divinidad, creándola él mismo y adorándola después como un poder extraño. Feuerbach, sin embargo, a pesar del enfoque materialista que

liano, inglés, francés y español. Citamos simplemente de los más accesibles, con diversos puntos de vista y criterios: (Astrada, 1958; Rubel, 1957; Naville, 1957; Axelos, 1961; Cottier, 1959; Fromm, 1961).

18 Sobre el concepto de enajenación en Hegel, Feuerbach y Marx, pueden verse las siguientes obras: Hyppolite, 1955; Axelos, 1961; Rubel, 1957; Naville, 1957; Pappenheim, 1939; Hook, 1950; Barth, 1951; Bloch, 1949; Calvez, 1956; Cottier, 1959.

da a la idea de la enajenación para realizar la crítica de esa relación religiosa, ignora su contenido verdaderamente “materialista”: el fondo histórico, social y económico que Marx descubre en el proceso de la enajenación. En los *Manuscritos*, Marx formula por primera vez su propia teoría de este proceso, oponiéndola, desde luego, a la concepción idealista del trabajo y de la enajenación, tal como se desprende la *Fenomenología del espíritu*.

Si Hegel percibe, según Marx, el carácter autoproducido del trabajo del hombre, situándolo de ese modo dentro de la perspectiva de la economía política, no llega a comprender, en cambio, el aspecto destructor del trabajo dentro de la sociedad capitalista. Como la economía clásica, Hegel se reduce a subrayar su carácter positivo, desde el punto de vista teórico y abstracto, lo que le conduce a no ver en el trabajo sino su lado espiritual.

Hegel adopta el punto de vista de la economía política moderna. Concibe el *trabajo*, como la esencia, como el ser del hombre que se hace valer; sólo ve el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación o en cuanto hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstractamente intelectual. (Marx, 1962, p.114).

Esta conclusión, que no es otra cosa que una mistificación idealista en contradicción con la propia dialéctica de Hegel, desemboca para Marx, en una idea unilateral y falsa del proceso del trabajo. Se trata, por el contrario, de analizar el trabajo real, material, productivo, y descubrir sus contradicciones dialécticas, igualmente reales, dentro de la economía capitalista. Ahora nos explicamos mejor el intento de Marx de someter a un mismo examen, tanto la filosofía hegeliana como la economía política

clásica: la crítica de Hegel a partir de la economía, así como la crítica de la economía a partir de la filosofía de Hegel. Hegel, según Marx, parte de una confusión: concibe a la enajenación deshumanizante del capitalismo como la objetividad en general. Ello le induce a creer que la cancelación de la objetividad enajenada, mediante la reapropiación espiritual de la esencia objetiva, cancela al mismo tiempo la enajenación real del mundo capitalista. En realidad, no se trata sólo de la sociedad capitalista, sino de todo el desarrollo histórico en el que Hegel ve la exteriorización del espíritu.

Toda la historia de la exteriorización [enajenación -FLC] y toda la *revocación* de ésta no es, por tanto, otra cosa que la historia de la producción del pensamiento abstracto, es decir, absoluto, del pensamiento especulativo lógico. (*Ibid.* p. 112).

El mundo de las cosas, tanto las naturales, independientes del espíritu, como las humanas, en las que se expresa la enajenación *real* del hombre, son, para Hegel, la objetividad en general y, como tal, representa la enajenación del espíritu, de la conciencia de sí o autoconciencia. La ruptura de esta enajenación, la reapropiación de su esencia enajenada por parte de la conciencia de sí, es entonces una cuestión abstracta, espiritual.

Pero Marx, que se sitúa ahora en una perspectiva materialista, es decir, fundada en la concepción del trabajo como trabajo real, material, productivo, y en la idea de la enajenación como un fenómeno también real y concreto, supera la posición idealista de Hegel con una distinción capital: una cosa es la objetivación del trabajo en sí —o sea la exteriorización del hombre en los productos de su actividad— y otra, bien distinta, la enajenación del hom-

bre —como pérdida o “mutilación” de sí mismo— en la forma particular del trabajo dentro de la economía privada, sobre todo dentro del capitalismo.

Este hecho significa simplemente que el objeto que el trabajo produce —el producto del trabajo— se enfrenta a éste como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es trabajo que ha sido cosificado en un objeto, que se ha vuelto material: esta es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es una objetivación. Pero en el estadio de la economía privada, esta realización del trabajo aparece como una *pérdida de realidad* de los trabajadores; la objetivación aparece como pérdida y esclavitud del objeto; la apropiación aparece como *enajenación*, como alienación. (Marx, 1962, p.63).¹⁹

La objetividad para Marx no es, pues, aquella enajenación de la conciencia de sí de que habla Hegel, sino la vida real, sensible, concreta, en la que se inserta el hombre como un ser igualmente “objetivo”, tanto por lo que él es en sí mismo, como por el marco natural en que se realiza y se exterioriza su actividad, su “esencia”.

Si el *hombre* real, corpóreo, que pisa sobre la tierra firme y redonda, y que respira y aspira todas las fuerzas de la naturaleza, *estatuye* su exteriorización

19 En la cita de Marx he utilizado mi propia versión. (Cfr. Marx, 1960, pp. 606-607). La traducción de Roces difiere un poco de mi texto, sobre todo en la frase “Esta realización del trabajo, *como estado económico* (?)”, se manifiesta como la privación de realidad...” No se destaca, pues, la idea de Marx de distinguir precisamente la objetivación en sí que supone *todo trabajo*, de la objetivación convertida en enajenación, en pérdida de realidad, dentro de la economía basada en la propiedad privada. Véase, por ejemplo, la espléndida versión de N. Bobbio (1949, p.83), que coincide con esta interpretación.

como objetos ajenos... es la subjetividad de las fuerzas esenciales objetivas, cuya acción tiene necesariamente que ser, por tanto, una acción *objetiva*. La esencia objetiva [el hombre -FLC] actúa objetivamente, y no actuaría objetivamente si lo objetivo no residiera en su determinación esencial. *Crea, estatuye solamente objetos, porque ella es estatuida por objetos, porque es de por sí naturaleza*. Por tanto, en el acto de estatuir no se sale de su "actividad pura" para caer en una *creación del objeto*, sino que su producto objetivo no hace más que confirmar su *actividad objetiva*, su actividad como la actividad de un ente natural objetivo. (*Ibid.*, p. 116).

Marx afirma así una concepción antropológica materialista, o más bien, naturalista, muy influido aun por el pensamiento de Feuerbach:

Vemos aquí cómo el naturalismo o humanismo llevado hacia adelante se distingue tanto del idealismo como del naturalismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos, y vemos, al mismo tiempo, cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal. (*Ibid.*)

Lo que Marx quiere destacar por ahora es la relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, relación que hace del hombre un ser necesariamente inscrito en la naturaleza, un ser *natural*, y hace de la naturaleza, al mismo tiempo, un mundo para el hombre, en el que éste se exterioriza y refrenda así su "actividad objetiva".

En esta relación está la clave de la historia, entendida como el desarrollo objetivo del mundo del hombre.

El hombre es directamente ser natural. Como ser natural y como ser natural vivo se halla dotado, en

parte, de *fuerzas naturales*, de fuerzas vivas; es un ser natural *activo*: estas fuerzas existen en él como dotes y capacidades, como *institutos*; y, en parte, es, en cuanto ser natural, corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, un ser que *padece*, un ser condicionado y limitado, como lo son también el animal y la planta; es decir, los *objetos* de sus instintos existen fuera de él, como *objetos* independientes, de él, pero estos *objetos* son objetos de sus necesidades, objetos esenciales, indispensables para el ejercicio y la afirmación de las fuerzas de su ser. Que el hombre es un ser corpóreo, dotado de una fuerza natural, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene por objeto de su ser, de sus manifestaciones de vida, *objetos reales, sensibles*, o que sólo entre objetos reales, sensibles, puede *exteriorizar* su vida. (*Ibid.* p. 116).

A partir de esta determinación natural, y precisamente porque el hombre es un ser *humano* y no sólo animal, planta o cosa —lo que se corrobora gracias a su actividad objetiva— la historia es al mismo tiempo la obra del hombre y su propio proceso de autocreación. En la actividad humana no puede verse entonces únicamente una actividad física externa, sino supone también de modo primordial, una actividad consciente, espiritual, *subjetiva*, que hace de la función “natural”, física, corpórea, una función propiamente *humana*.

Pero el hombre no es solamente un ser natural, sino que es un ser natural *humano*, es decir, un ser que es para sí mismo y, por tanto, un ser *genérico*, y como tal debe necesariamente actuar y afirmarse tanto en su ser natural como en su saber. Por tanto, ni los objetos *humanos* son los objetos naturales, tal y como directamente se ofrecen, ni el sentido *humano*, tal y como *es* de un modo inmediato, es sensoriedad hu-

mana, objetividad humana. Ni la naturaleza —objetivamente— ni la naturaleza subjetivamente existe de un modo inmediatamente adecuado al ser humano. Y así como todo tiene que *nacer* naturalmente, así también el *hombre* tiene su acto de nacimiento, la historia, la que, sin embargo, es para él una historia consciente y, por tanto, como acto de nacimiento, un acto de nacimiento que se supera con conciencia. La historia es la verdadera historia natural del hombre. (*Ibid.*, p. 117).

Marx puede ahora comprender mejor el carácter dialéctico de la actividad humana, el trabajo, en el que se manifiesta la esencia objetiva del hombre. La idea parece clara: el hombre representa, gracias al trabajo, la negación dialéctica de la naturaleza, del reino de la necesidad; es la naturaleza misma que se sublima en su propia negación. El trabajo del hombre inicia el proceso de su liberación y ello en la medida en que la naturaleza es parte del hombre mismo. El hombre se libera de la naturaleza suprimiéndola como instancia que domina su cuerpo y su vida entera. El trabajo —la actividad propia del hombre, su esencia misma— permite al hombre dominar a la naturaleza y al dominarla deja de ser dominado por ella.

... el animal sólo produce lo que necesita inmediatamente para él o para su cría. Produce de un modo unilateral, mientras que el hombre produce de un modo universal; produce sólo bajo el imperio de la necesidad física inmediata, en tanto que el hombre produce también cuando está libre de la necesidad física, e incluso sólo produce verdaderamente cuando está libre de ella. (Marx, 1960, p. 611).

Y ello es así porque el hombre, como vimos, es un ser genérico “dotado de conciencia”, es decir, un ser que

convierte su actividad productiva en objeto de su conciencia y de su voluntad. Por ello, su actividad es también una actividad *libre*. Marx define, pues, al hombre como un “ser consciente y libre” que hace de su vida el producto de su actividad.

Que el hombre es su propio producto quiere decir que, mientras al animal sólo puede garantizarle su vida la naturaleza, el hombre se garantiza a sí mismo su existencia mediante su actividad propia. Y esto ya es, en sí mismo, una supresión o cancelación de la naturaleza. El trabajo realiza así la esencia del hombre y, al permitirle evadirse de la naturaleza, remite su ser humano al reino de la libertad. La esencia del hombre, en definitiva, es su libertad, la apropiación libre de su vida y de la naturaleza, siendo en ella donde se inicia realmente la historia humana. Mediante el trabajo, el hombre se construye a sí mismo al crear las condiciones para que se realice su esencia, es decir, su libertad. Mientras más se desligue el hombre de la necesidad, de la naturaleza, convirtiéndola en un mundo objetivo que hace posible la liberación de su especie, más cerca estará de su realización.

El trabajo es, en suma, la manifestación específica del hombre, su propio proceso de creación y la garantía de su libertad: el trabajo es su expresión histórica y la historia de su propia creación. Pero, ¿en qué consiste propiamente el trabajo? En la suma de esfuerzos teóricos y prácticos que el hombre tiene que realizar para producir su vida. El trabajo es la producción de objetos indispensables para la vida del hombre. Pero en la producción de esos objetos, el hombre se *objetiva* en ellos, se exterioriza, sale de sí mismo y se enajena en su propio producto. Para Marx, como vimos antes, la realización del trabajo es su objetivación, la cual, en la organización económica

basada en la propiedad privada se transforma en enajenación, en pérdida de sí mismo. El trabajo tiene, pues, su lado negativo, aspecto que no supo ver Hegel cuando concibe al hombre como el producto de su propio trabajo; y no lo podía ver desde el momento en que, para él, el único trabajo es el abstracto, el espiritual o racional.

Ahora bien, si la objetivación en el trabajo aparece como enajenación, como exteriorización de la esencia humana, la reapropiación del objeto aparece como la cancelación dialéctica de esa enajenación. En el estadio del trabajo natural, libre o individual, el hombre cancela la enajenación al consumir sus productos, lo que le permite al mismo tiempo apropiarse de la naturaleza inorgánica desde dos puntos de vista: como apropiación “natural” de los objetos necesarios para su existencia física y como apropiación “humana” de la naturaleza en tanto objeto para la ciencia o para el arte. En la producción libre, y justamente porque el hombre se apropia de la naturaleza en esos dos sentidos, puede apropiarse y disponer también de su vida y de su trabajo. Al ser dueño del producto de su trabajo, también es dueño de su trabajo y, en consecuencia, de su propia vida. ¿Qué ocurriría, sin embargo, si alguna “potencia extraña” e independiente de él se interpusiera en el proceso de la apropiación y le impidiese la recuperación de su producto? Su objetivación en el trabajo se convertiría en pérdida del objeto y la pérdida del objeto significaría la pérdida de sí mismo, de su trabajo y la enajenación de su vida. Esto es precisamente lo que ocurre, según Marx, en la sociedad capitalista.

En la economía privada, se invierte, en efecto, la relación original de trabajo, de tal manera que, lejos de constituir éste el proceso de autocreación del hombre y la

realización de su esencia, se convierte en mecanismo de su “caída” y “desintegración” como hombre, enajenándolo nuevamente a la naturaleza. Lejos de liberar al hombre, el trabajo lo esclaviza y destruye su esencia al convertirla en un mero medio para su subsistencia física. La enajenación del trabajo convierte la vida genérica del hombre —su realización— en un instrumento para mantener su vida animal: “lo que es animal se vuelve humano y lo que es humano se vuelve animal”. Lo que el hombre tiene de animal —comer, beber, procrear— también es humano, pero al convertirse en exclusivo fin de la actividad humana acaba por transformar al hombre en mero animal. Al perder el hombre su producto, pierde también su trabajo y pierde, por tanto, su vida misma, su vida humana.

Al desprender del hombre el objeto de su producción, el trabajo enajenado desprende de él su *vida genérica*, su objetividad real específica, y transforma su superioridad sobre los animales en una desventaja, consistente en el hecho de que su cuerpo inorgánico, la naturaleza, le es arrebatado. (Marx, 1960, p. 612).

Pero si el hombre pierde el producto de su trabajo es porque algo o alguien independiente y extraño a él se aprovecha de ese producto. Este ser extraño, ajeno, sólo puede ser otro hombre. De manera que si el producto del trabajo de un hombre se le enfrenta como una entidad independiente y hostil (como resultado de la objetivación y exteriorización en el trabajo) sólo puede ser porque hay otro hombre que, al apropiarse de ese producto, se manifiesta, en relación con el productor, como hostil e independiente de él. La enajenación del trabajo no hace, pues, sino expresar la enajenación del hombre por el

hombre; y conduce, finalmente, a que ambos vean enajenada su esencia humana al verse enfrentados como seres extraños y opuestos.

Si la sociedad tiene un sentido para Marx, es porque ve en ella la única esfera en que puede realizarse plena y totalmente la esencia del hombre, su libertad. La colaboración con otros hombres y para otros hombres, en un mundo de relaciones libres, es lo único que puede hacer entrar a la naturaleza en la historia humana, bajo la forma de una apropiación colectiva de ella (apropiación, como vimos, no sólo material, sino también y sobre todo, espiritual). Esta apropiación colectiva, comunitaria, transforma la actividad del hombre concreto e individual —limitado necesariamente frente al mundo imponente de la necesidad natural— en una actividad *universal* que le permite reproducir la naturaleza no sólo bajo el patrón de su propia especie, sino de acuerdo con el modelo de todas las especies.

El animal —dice Marx— sólo construye cosas de acuerdo con el patrón y la necesidad de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe cómo producir de acuerdo con el patrón de cada especie y sabe aplicar en todas partes la pauta inherente al objeto. El hombre, pues, también construye según las leyes de la belleza. (*Ibid.*, p. 612).

En esto consiste precisamente el carácter *genérico* del hombre: en la universalidad que le aporta su especie humana, tanto en su actividad práctica —la transformación material de la naturaleza— como en su actividad teórica —la apropiación espiritual del mundo natural—.

El hombre es un ser genérico, no sólo porque tanto en la práctica como en la teoría adopta la especie

como su objeto propio (el suyo tanto como el de las otras cosas) sino también —y esto no es sino una manera diferente de expresar lo mismo— porque se remite a sí mismo como un ser universal y, por tanto, libre. (*Ibid.*, p. 610).

El hombre, pues, para realizarse plenamente en función de su esencia “genérica”, esto es, libre, debe manifestar su “vida social real”, identificándose con la sociedad entera y reproduciendo en su vida individual la totalidad de la vida social.

Hay que evitar, sobre todo, el volver a fijar la “sociedad” como abstracción frente al individuo. El individuo *es el ser social*. Su manifestación de vida —aunque no aparece bajo la forma directa de una manifestación de vida *común*, realizada conjuntamente con otros— *es*, por tanto, una manifestación y exteriorización de la vida social. La vida individual del hombre y su vida genérica no son distintas... (Marx, 1962, p.84).

Al enfrentarse los hombres unos a otros como seres extraños y hostiles, gracias a la enajenación del trabajo, se desintegra la posibilidad de la vida colectiva, perdiendo el hombre su esencia social, su esencia humana, en fin, su libertad.

Para Marx, esta relación enajenada —la explotación del hombre por el hombre— fundamento de la división de la sociedad en clases, es reproducida continuamente por el trabajo en el estadio de la economía privada y sirve para explicarnos el origen de la propiedad privada:

La propiedad privada es así el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*, de la relación externa del trabajador con la

naturaleza y consigo mismo. (Marx, 1960, p. 614).²⁰

Tales son los resultados a que conduce históricamente el predominio del lado negativo del trabajo: la explotación del hombre por el hombre y la consecuente destrucción de la esencia humana; la deshumanización, en suma, del hombre. Marx encontraba así la verdadera explicación de la ruptura de la sociedad en clases sociales y de la constante lucha entre ellas.

¿A qué se debe la enajenación del trabajo? ¿Cómo se explica que esta actividad vital del hombre —manifestación de su carácter “específico”— se vuelva contra él, desintegrando su esencia humana, su libertad, y degradándola hasta convertirlo en “la más miserable de las mercancías”? Es probable que Marx haya completado su análisis sobre el trabajo en las páginas perdidas del manuscrito de 1844, tratando de dar respuesta a semejante cuestión. Así lo hace suponer, por lo menos, la pregunta que él mismo se hace: “¿Cómo —debemos preguntarnos ahora— llega el *hombre a alienar*, a enajenar *su propio trabajo*? ¿Cómo se inserta esta enajenación en la naturaleza del desarrollo humano?”

Desconocemos, sin embargo, las conclusiones a que haya llegado en aquella época. En todo caso, no sería sino hasta *La ideología alemana* cuando Marx diese forma acabada al análisis sociológico del trabajo enajenado.

El secreto, para Marx, está en las condiciones mismas en que el hombre debe desarrollar su actividad productiva; condiciones, desde luego, que se encuentran

20 Bobbio interpreta la última frase como sigue: “... de la relación de extrañeza que se establece entre el obrero, por un lado, y la naturaleza y él mismo, por el otro” (*op. cit.* p. 93).

fuera de él, independientes de su voluntad. La enajenación del trabajo aparece propiamente en el momento en que “algo” se interpone entre el hombre y su producto, algo que viene a “amenazar” la reapropiación del mundo externo objetivo creado por la producción humana. En realidad, la clave del problema la tenía Marx desde que descubrió el carácter social de la vida del hombre, “lado” fundamental que se expresa en éste al presentarse no sólo como un ser material, sensible, natural, sino ante todo como el producto de las relaciones sociales. El supuesto individuo abstracto, aislado —que Marx criticaba en Feuerbach—, es en el fondo el resultado de una forma determinada de la sociedad.

En la medida en que es realmente un *ser social*, el hombre no produce aisladamente; la manifestación de su vida humana, el trabajo, es una actividad que se realiza con otros hombres y *para otros hombres*. Es en este sentido que el hombre se manifiesta como una realidad social. Su primera expresión propiamente “humana”, el trabajo, la producción de objetos, debe asumir pronto una forma “colectiva”, en comunión con otros hombres.

Los individuos —escribe Marx en la *La ideología alemana*— son tal como manifiestan su vida. Lo que son coincide, pues, con su producción, tanto por *lo que* producen, como por la *manera* como producen. En consecuencia, lo que los individuos son depende de las condiciones materiales de su producción. Esta producción sólo aparece con el *aumento de la población*, la cual presupone, a su vez, un *intercambio* entre los individuos; la forma de este intercambio se halla condicionada por la producción. El hecho es, pues, el siguiente: determinados individuos, que son productivamente activos de un modo determinado, entran en

determinadas relaciones sociales y políticas.
(Marx y Engels, 1959a, p.19).²¹

El trabajo es, pues, un hecho social; y las primeras relaciones en que entran los hombres son relaciones materiales de producción que, de esta manera, ocasionan el fenómeno de la *división del trabajo*, gran “enigma de la historia”. La división del trabajo hace que los hombres entren en relaciones de interdependencia, ya que, en un sentido, cada uno de ellos debe producir menos de lo que necesita (es decir, produce sólo algunas cosas de las muchas que necesita), y, en otro, más de lo que le hace falta para la producción de su vida material (las cosas que produce son más de las que él individualmente necesita). Los individuos se insertan entonces en una trama de relaciones productivas, una de cuyas primeras consecuencias es poner en peligro el proceso de apropiación, es decir, la reproducción de la vida individual. Los hombres no se bastan a sí mismos con su trabajo, y éste, incluso, empieza a serles arrebatado en la medida en que no depende ya de la sola voluntad individual. *El hombre se ve forzado a trabajar si quiere vivir.*

Por encima del hombre surge así un poder ajeno, “extraño” que reivindica títulos privativos sobre cada actividad individual y se posesiona paulatinamente de su producto. Este poder social aparece como un poder opuesto al hombre desde el momento en que se apodera del objeto de su producción.

21 He corregido y completado la versión española, siguiendo el texto francés de Molitor, que difiere sensiblemente del de Roces (Cfr. Marx, 1953b, p.155).

El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la forma de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural [impuesta -FLC], no como un poder propio, asociado, sino como poder ajeno situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige, y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y esos actos. (Marx y Engels, 1959a, pp. 34-35).

La historia, pues, no la hacen ya los hombres, sino ese “poder extraño” que opone el interés “colectivo” al interés individual. Ese poder independiente es la “sociedad”, cuya base de sustentación es el sistema o la estructura de las relaciones de producción en que han caído los hombres para la reproducción de su vida en común.

El efecto de la división del trabajo más funesto para el hombre es que hace permanente su enajenación en el trabajo. La estructura social, como vimos, impide al hombre la reapropiación de su producto, esto es, le obstaculiza su desenajenación. Convierte al objeto de su trabajo en algo que no puede ya recuperar: la sociedad surge ahora como el gran distribuidor de la producción humana, con lo cual hace posible, por primera vez, “la apropiación de trabajo ajeno” y consagra, en consecuencia, la autoenajenación de cada hombre en su producto.

Con la división del trabajo, que lleva implícitas todas esas contradicciones y que descansa, a su vez, sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas, se da, al mismo tiempo, la

distribución y, concretamente, la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos. (Marx y Engels, 1959a, p. 32).

Por ello, la enajenación del producto del hombre se vuelve enajenación de su trabajo, de su actividad vital, enajenación de su propia vida que ya no le pertenece a él, sino a la sociedad. La autoenajenación se transforma así en enajenación social, y ello por un doble motivo: porque, en primer término, el hombre no controla ya su trabajo, sino que éste es controlado por un poder “extraño” que se le enfrenta; y después, porque ese supremo poder distribuidor, al no ser dominado por el hombre, empieza a repartir desigualmente el producto del trabajo. Aquella “apropiación de trabajo ajeno” se convierte en apropiación desequilibrada, que hace que ciertos hombres del grupo social consuman más y trabajen menos, y otros trabajen más y consuman menos. En esto desemboca la división del trabajo: la enajenación del hombre por el hombre, el desplazamiento de la sociedad en clases opuestas y la aparición de la propiedad privada. El ciclo de la enajenación social parecía ahora completo. En el fondo de todo el proceso social, tal como se manifiesta hasta hoy dentro de la economía privada, hay un fenómeno determinante que no sólo nos explica el origen de toda la miseria humana, de la deshumanización y desintegración del hombre, sino también el lado negativo de la vida social: el fenómeno de la enajenación del trabajo.

El hombre, se dice desde antiguo, es un ser social “por naturaleza”. ¿Qué significa esto? Simplemente: que el hombre es un ser destinado por la naturaleza a vivir en comunidad con los otros hombres. La sociología idealista, que desde sus mismos orígenes se rehusa a cavar en

el fondo material del proceso social, ha creído siempre encontrar en esta simple frase la panacea de sus explicaciones. Todo el complejo mundo de los fenómenos sociales se reduce a esa abstracción fatalista: los hombres están destinados a vivir, “por naturaleza”, los unos juntos a los otros. Y de esta fatalidad natural nace la sociedad.

Pero, ¿en qué reside, en última instancia, el carácter “social” del hombre? ¿Cuál es el mecanismo real, objetivo, histórico, de la interdependencia humana y dónde se sitúan propiamente sus “leyes” inmanentes? ¿Dónde se funda el proceso de las relaciones sociales, a qué factores responde, cómo se manifiesta en el ámbito específico del hombre? ¿Qué es, en suma, la “sociedad”, esta abstracción difusa que la pretendida ciencia sociológica burguesa ha querido convertir en objeto de estudio? Si la historia es el marco propio del hombre, su verdadera creación, en la que él mismo se produce y se realiza, ¿cómo explicarnos entonces que el mundo del hombre se vuelva contra él mismo y lo destruya?

Los individuos —dice Marx— han partido siempre de sí. Sus relaciones son relaciones del proceso real de sus vidas. ¿Cómo sucede que sus relaciones se independizan frente a ellos? ¿Cómo sucede que los poderes de sus propias vidas alcancen una preponderancia contra ellos?

La sociología burguesa sólo puede responder con abstracciones. Marx se remite, en cambio, a un hecho natural y humano a la vez: el trabajo, la actividad objetiva del hombre. El trabajo no sólo nos explica al hombre, sino también al tramado de relaciones en que entra con otros hombres; no sólo nos explica el fenómeno de la realización del hombre, sino también el de su negación.

Marx se remite igualmente a otro hecho: la sociedad, el poder “extraño” que hace posible la vida del hombre y la desintegra al mismo tiempo; que es la creación misma del hombre y su propia destrucción. Entre estos dos hechos está el proceso dialéctico capital: la enajenación del trabajo, que desprende al hombre de la sociedad, su mundo humano específico, y lo enfrenta a los otros hombres, convirtiéndolo en “esclavo de la naturaleza”. Por eso la concepción sociológica de Marx, estructurada toda ella sobre la categoría de enajenación, es también, por su mismo carácter objetivo, la base de su humanismo social, al cual concebía, desde los días en que estudiaba la filosofía del derecho de Hegel, como la desenajenación del hombre por el hombre, en el marco propio del hombre: la sociedad.

La identificación del hombre consigo mismo en el seno de una nueva organización social —la sociedad comunista—, su eclosión como verdadero hombre, individual y social al mismo tiempo, la libertad como su esencia específica: tal es la sociología marxista del futuro, prevista ya en *La sagrada familia*:

Si el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos y de la experiencia dentro de este mundo de los sentidos y, de lo que se trata es, consiguientemente, organizar el mundo empírico de modo que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo en cuanto hombre. Si el interés bien contenido es el principio de toda moral, lo que importa es que el interés privado del hombre coincida con el interés humano, si el hombre no goza de libertad en sentido materialista, es decir, si es libre, no por la fuerza negativa de poder evitar esto y aquello, sino por el

poder positivo de hacer valer su verdadera individualidad, no deberán castigarse los crímenes en el individuo, sino destruir las raíces antisociales del crimen y dar a cada cual el margen social necesario para exteriorizar de un modo esencial su vida. Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente. Si el hombre es social por naturaleza, desarrollará su verdadera naturaleza en el seno de la sociedad y solamente allí, razón por la cual debemos medir el poder de su naturaleza no por el poder del individuo concreto, sino por el poder de la sociedad. (Marx y Engels, 1959b p.197).

SEGUNDA PARTE
LA SOCIEDAD Y EL ESTADO



CAPÍTULO TERCERO

La idea del Estado racional

En la formación de la teoría social de Marx, que lo condujo finalmente a una concepción materialista de la historia, el problema del Estado ha sido determinante, tanto por motivos estrictamente teóricos, como por razones de orden político. A este respecto, no debemos olvidar que la evolución del pensamiento de Marx ha tenido como trasfondo histórico, por una parte, la lucha del movimiento democrático de Alemania contra el Estado prusiano —expresión máxima de la estructura feudal germánica— y, por otra, la filosofía de Hegel que, en sus últimas manifestaciones, se convirtió en la justificación ideológica de ese Estado. Para una mentalidad eminentemente práctica y teórica como la de Marx —extraña simbiosis raras veces igualada en la historia del pensamiento político—, toda acción contra la situación social prevaleciente suponía, en consecuencia, una lucha *real* contra el Estado político que la representaba, así como una crítica filosófica de su envoltura teórica.

No es, pues, casual el hecho de que al mismo tiempo que desarrollaba una actividad política concreta, como colaborador y director de la *Gazeta Renana*, que le obligaba a enfrentarse al gobierno prusiano, Marx haya iniciado también un análisis crítico de la filosofía hegeliana del Estado, que lo llevó finalmente a una concepción propia de las relaciones entre el hombre, la sociedad y el Estado.²² El propio Marx explicaría más tarde la

22 Sobre las razones que condujeron a Marx a estudiar la Filosofía del Derecho y del Estado de Hegel, véase: Naville (1957, pp. 90-92) y Cornu

importancia que esa actividad práctica y teórica tuvo en la formulación definitiva de su pensamiento:

El resultado general a que llegué [después de la “revisión crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel” y de sus estudios de economía política iniciados en París y continuados en Bruselas -FLC] y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. (Marx y Engels, 1951, pp. 332-333).

Estas conclusiones de Marx no deben perderse de vista al estudiar los primeros trabajos críticos sobre la teoría hegeliana del Estado, de los cuales partió para lograr una comprensión, sobre bases no idealistas, de la

(1958, pp. 192-195). Recordemos que tanto Cornu como M. Rubel (1957, pp. 55-57) suponen que Marx había emprendido dos estudios, distintos por la época en que fueron llevados a cabo, de la Filosofía del Derecho de Hegel (véase nota No. 10). Cornu se basa sobre todo en una carta de Marx a Ruge, fechada el 5 de marzo de 1842, en la que habla de un trabajo destinado a los *Anales alemanes*, en el que hacía la crítica del derecho natural de Hegel, especialmente la parte que trata de la cuestión constitucional (Cornu, 1958. p. 193).

historia humana. Ellas aclaran, por otra parte, no sólo el camino tomado por Marx para superar la atmósfera hegeliana en que había vivido hasta entonces, sino también los elementos de la filosofía de Hegel que perduraron en el pensamiento marxista.²³ El único de estos trabajos que llegó a publicarse, la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, recogió como lo habría de reconocer más tarde el propio Marx, los principales resultados de aquella “revisión crítica” de Hegel, a la que lo impulsaron necesariamente sus actividades políticas como periodista en la *Gazeta Renana*.

Desde sus primeros artículos, en efecto, Marx se vio obligado a combatir el carácter reaccionario y feudal del gobierno prusiano, bajo la forma de una crítica a su expresión institucional: el Estado teocrático. A este Estado religioso, intolerante, opone Marx la concepción de un Estado “racional”, libre, humano, fundado en la filosofía que “interpreta los derechos del hombre y exige que el Estado sea el Estado de la naturaleza humana” (Marx, 1937e, p.104).²⁴ A la religión como fundamento del Estado, se substituye la filosofía como espíritu racional del mundo, como fundamento de la libertad. “Un Estado que no es la realización de la libertad racional es un mal Esta-

23 Véase a este respecto el interesante estudio de Jean Hyppolite (1955). “La conception hégélienne de L’Etat et sa critique par Karl Marx”: “En los años 1842-1843 —afirma Hyppolite—, Marx estudia la *Filosofía del derecho* de Hegel. En vida de Marx, sólo apareció la introducción a este estudio en los *Anales franceses*. Esta introducción muestra por otra parte un progreso en el pensamiento de Marx. Es un primer manifiesto comunista y explica lo que no está sino implícito en la crítica del Estado hegeliano. Sin embargo, es interesante repasar el estudio minucioso que Marx hace de la concepción hegeliana del Estado; podemos asistir así a la elaboración del pensamiento marxista y elucidar las relaciones entre el hegelianismo y el marxismo” (p. 120).

24 El artículo de Marx se publicó en la *Gazeta Renana* el 14 de julio de 1842, No. 195, Suplemento.

do” (*Ibid.*, p. 105). Predomina aquí, en estas primeras ideas de Marx sobre el Estado, su concepción de una filosofía realizada en forma institucional, dentro de una sociedad de ciudadanos libres.

La unidad del espíritu racional y el mundo real conduce precisamente a hacer de la filosofía —“quintaesencia espiritual de su tiempo”— el fundamento de un Estado racional. Marx insiste así en su idea de la identidad existente entre el pensar y el ser, aplicada ahora a la esfera política.

La filosofía no está fuera del mundo, de la misma manera que el cerebro no está fuera del hombre, como que no se encuentra en el estómago; la filosofía, es cierto, se encuentra en el cerebro dentro del mundo antes de poner los pies en la tierra, mientras que otras esferas humanas tienen desde hace mucho tiempo enraizados los pies en la tierra y recogen con sus manos los frutos del mundo, incluso antes de imaginarse que la “cabeza” también pertenece a este mundo o que este mundo es el mundo de la cabeza. (Marx, 1937e, p. 95).

No se trata, desde luego, de una filosofía pretendidamente naturalista que define al Estado como la expresión de tendencias naturales derivadas de la ambición, los instintos o la sociabilidad y la razón individual, sino de una filosofía que

considera al Estado como el gran organismo donde la libertad jurídica, moral y política debe realizarse, y en donde cada ciudadano, obedeciendo a las leyes del Estado, no obedece sino a las leyes naturales de su propia razón, la razón humana. (*Ibid.*, p. 108).

De acuerdo con esta concepción, “más ideal y más profunda”, el Estado emana de la totalidad social, de la comunidad racional de los hombres, único marco en el que se puede realizar la libertad humana.

Un estado “racional” debe corresponder, pues, a una sociedad igualmente “racional”. Hasta este momento, Marx no supera aún su formación liberal, democrática y racionalista, cuyo subsuelo mental e histórico es la filosofía moderna y la Revolución Francesa. La influencia de la filosofía de Hegel, por otra parte, parece también preponderante en esta etapa inicial, aunque como ya lo advertimos antes, Marx se enfrentó desde el principio al idealismo hegeliano,²⁵ apoyado sin duda por sus prime-

25 Sobre el paso de Marx por el hegelianismo hay todavía gran discusión. Cornu, por ejemplo, afirma que Marx sostenía una concepción hegeliana del Estado en su estudio relativo a la ley sobre los robos de leña. “Por primera vez, Marx tenía que ocuparse de una cuestión social. Debido a sus conocimientos todavía insuficientes en este dominio y a su concepción idealista del Estado, tuvo que tratar esta cuestión desde un punto de vista no económico y social, sino esencialmente jurídico, político y moral. En lugar de analizar los fundamentos económicos y sociales de esta ley, hizo una crítica jurídica y política de los debates de la Dieta, subrayando, como lo había hecho ya en su primer artículo, la incapacidad de ésta para legislar de manera equitativa” (Cornu, 1958, p. 75). Rubel (*op.cit.*, pp. 43-46) y Naville (*op.cit.*, pp.80-89), entre otros, destacan en cambio la actitud crítica que desde el principio asumió Marx frente a la filosofía de Hegel, en particular frente a su idea del Estado. Recordemos simplemente que el propio Cornu habla de la crítica a la filosofía del derecho de Hegel iniciada por Marx desde 1841, anterior incluso a su estudio detallado de la parte relativa a la teoría hegeliana del Estado. Como lo destaca muy bien Rubel, basándose en el texto de una carta de Marx a Ruge fechada el 20 de marzo de 1842, “Marx se ha liberado prácticamente ya de la ‘enojosa servidumbre de la concepción hegeliana’, por lo menos en lo que concierne al problema del Estado” (*op.cit.*, pp. 42-43). Una interpretación más radical, en sentido opuesto a la de Cornu, es la de Kechekian y Fedkin; “En el artículo *Debates con motivo de la ley contra el hurto de leña*, Marx muestra la naturaleza explotadora de la legislación apoyada en el derecho consuetudinario y opuesta al servicio de los intereses de las clases privilegiadas, así como la vinculación existente entre los intereses materiales de las clases gobernantes y las leyes del Estado... El análisis de la ley concreta referente al hurto de leña lleva a Marx a la idea sobre la esencia de clase del Estado, sobre la defensa que éste hace de los intereses de las clases pudientes” (Kechekian y Fedkin, 1958, p. 489).

ros estudios de las doctrinas socialistas y comunistas. Estos distintos elementos históricos e ideológicos le permitieron a Marx superar pronto la idea puramente democrática de las relaciones entre la sociedad y el Estado, de acuerdo con la cual, la voluntad del pueblo, expresada conscientemente en el derecho, es el contenido de un verdadero Estado racional.

¿Se trata de una mera fórmula liberal ilustrada, traducida simplemente de la filosofía política del siglo XVIII? ¿Qué es, en definitiva, esa sociedad “racional” entendida como contenido del Estado libre? Del formalismo abstracto en que podía caer ateniéndose sólo a la filosofía hegeliana del Estado —para la cual éste es la realización de la idea moral y, como tal, “la realidad de la libertad concreta”— pasa Marx al análisis de la estructura real de la sociedad, dentro de la cual operan y se contradicen intereses distintos, elementos dinámicos cuya presencia perturba la asociación libre de los hombres.

Esos elementos, cuya imbricación en la vida real se opone a la sociedad racional, son, desde luego, la propiedad, el trabajo, las corporaciones o grupos sociales y las leyes que le sirven de fundamento. En su estudio sobre el robo de leña, publicado en la *Gazeta Renana*, Marx analiza por primera vez las relaciones entre el trabajo y la propiedad, entre la propiedad y las corporaciones (o clases sociales, como las llamará más tarde) y entre éstas y el contenido de las leyes, para llegar finalmente al análisis del papel del Estado dentro de y en relación a ese marco de relaciones. El motivo de este trabajo fueron las discusiones de la Dieta Renana en torno a los llamados “robos de leña”, como la nobleza terrateniente llamaba a los actos de los campesinos pobres que recogían las ramas caídas de los árboles. Según los grandes propieta-

rios, estos actos debían ser considerados como delitos forestales, y penados, consecuentemente, por una ley.

Para Marx, había en este asunto numerosos problemas de naturaleza económica, social y jurídica. ¿Castigar como “robo” la simple recolección de maderas muertas?

Si toda violación de la propiedad, sin distinción ni determinación más precisa, se llama robo, ¿no será robo toda propiedad privada? ¿Es que acaso, debido a mi propiedad privada, no excluyo a cualquier tercero de esta propiedad? ¿No lesiono yo con ello su derecho de propiedad? (Marx, 1937c, p.123).

¿De dónde proviene, pues, la “propiedad” como derecho, como determinación atribuida por la ley? Un árbol puede pertenecer a alguien, ser parte de su propiedad; pero este derecho de disposición no puede ser absoluto desde el momento en que dicho árbol es un objeto natural que no supone ningún trabajo. Es cierto que puede haber sido plantado y cuidado, exigiendo por tanto ciertos esfuerzos, pero para que su madera se convierta en objeto de la industria, es necesario cortar el árbol dividirlo en láminas, pulir éstas, etcétera. La propiedad tiene, en este sentido, el atributo de la producción, del trabajo.

Pero las ramas que caen naturalmente de este árbol, desprendiéndose de su cuerpo orgánico, no pertenecen ya a él, por lo que aquellos que las recojan no podrán ser confundidos con ladrones.

Para apropiarse de la leña verde, es preciso separarla violentamente de su soporte orgánico. Como atentado directo contra el árbol, este acto es igualmente un atentado directo contra el propietario del árbol. Cuando la madera cortada es robada a un ter-

cero, esta madera es el producto del propietario. La madera cortada es ya madera trabajada. La relación natural que esta madera tiene con la propiedad es reemplazada por una relación artificial. El que roba madera cortada roba, pues, la propiedad. Cuando se trata por el contrario de las ramas muertas, no se sustrae nada de la propiedad puesto que no se apropia en realidad sino de aquello que ya está sustraído de la propiedad... El que recoge madera muerta ejecuta simplemente el juicio dictado por la naturaleza misma de la propiedad. En efecto, sólo se es propietario del árbol, pero el árbol no posee ya las ramas en cuestión. (Ibid., p. 121).

Marx no está, en realidad, contra la propiedad, sino contra la propiedad privada entendida como absoluta y, peor aun, desligada por completo de su única base real: el trabajo. Pero, además, esta propiedad, de carácter terrateniente y feudal, pretende acogerse a la fuerza represiva de las leyes, suponiendo que éstas únicamente existen para ponerse al servicio de las clases privilegiadas. Si el Estado y el conjunto de las leyes tienen un carácter racional, es decir, representan la voluntad general, la preponderancia de un interés particular basado en la propiedad privada desvirtúa necesariamente esa racionalidad expresada en la legislación. Frente a los derechos de los poseedores, acogidos en el derecho positivo, sólo puede subsistir el derecho práctico, cotidiano, habitual, en suma, la costumbre de los desposeídos.

El Estado racional supone precisamente lo contrario: son los derechos generales, humanos los que se ven codificados en la ley positiva, a la cual deben enfrentarse las costumbres de las clases poseedoras o privilegiadas.

Cuando se habla de lo que se llaman las costumbres de los privilegiados, no se trata sino de las costum-

bres contrarias al derecho. Estas costumbres remontan al periodo en que la historia de la humanidad no era sino una parte de la historia natural... La humanidad parece entonces descompuesta en diversas razas animales vinculadas, no por la igualdad, sino por la desigualdad, la cual es determinada por la ley. El estado social de servidumbre reclama derechos conformes con esta servidumbre; de modo que, en tanto que el derecho humano es la existencia de la libertad, este derecho animal es la existencia de la servidumbre. El feudalismo, tomado en el sentido más amplio de la palabra, es el reino animal del espíritu, el mundo de la humanidad netamente dividida, por oposición al mundo de la humanidad en proceso de diferenciarse y en el cual la desigualdad no es otra cosa que la refracción de los colores de la libertad. (Marx, 1937c, p. 127).

El nivel propiamente humano, para Marx, significa un orden de igualdad reflejado en el derecho; la desigualdad no es entonces sino la supervivencia de un sistema arcaico de relaciones "animales" en el que la humanidad está "repartida en cajones", dividiendo a sus miembros libremente articulados en la sociedad.

La propiedad privada de tipo terrateniente, feudal, es decir, la propiedad supuestamente absoluta, que no se funda en el trabajo del propietario, disloca violentamente la vida colectiva, "genérica", retrotrayéndola a un estadio animal disfrazado. Marx entrevé aquí el efecto negativo de la propiedad privada, que provoca la explotación del hombre por el hombre y enajena la esencia humana a la naturaleza, ideas que desarrollaría inmediatamente en la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* y en los *Manuscritos de 1844*. No olvidemos, por otra parte, que los artículos de la *Gazeta Renana* debían pasar por la censura del gobierno, lo que explica a veces el lenguaje meta-

fórico empleado por Marx. Sobre la explotación de los obreros y su pretendida justificación legal, escribe lo siguiente:

En el feudalismo, una raza devora a la otra hasta que se llega finalmente a la raza que, semejante a un pólipo, está ligada a la gleba y no tiene por propiedad sino los innumerables brazos con los que recoge los frutos de la tierra para las razas superiores, mientras que ella sólo come polvo. En efecto, si en el reino animal natural las abejas obreras matan a los zánganos, en el reino espiritual son los zánganos los que matan a las obreras, y precisamente por medio del trabajo. Al llamar derecho legal a sus costumbres, los privilegiados reclaman, en lugar del fondo humano, la forma animal del derecho que, en la actualidad, no tiene ya realidad y no es sino una simple máscara animal. (*Ibid.*, pp. 128-129).

A causa de su carácter general, la ley positiva se opone a las costumbres nobiliarias, o mejor dicho, son éstas las que, por su fondo, se oponen a la ley general. Mientras las costumbres de los pobres representan el derecho universal de los desposeídos y pueden incorporarse por tanto al contenido de las leyes generales, las costumbres de los privilegiados no pueden ser formuladas en leyes desde el momento en que son el resultado de la ilegalidad; son “derechos” que no sólo hay que abrogar, sino incluso merecen ser castigados. La relación de la costumbre con la ley supone la relación entre un hecho y un derecho: la costumbre se convierte en “la anticipación de un derecho legal”.

En la época de las leyes generales, la costumbre racional no es otra cosa que la costumbre del derecho

legal; pues el derecho no ha dejado de ser costumbre por el hecho de haberse constituido en ley, sino que ha dejado de ser únicamente costumbre. (Marx, 1937c, p.129).

La costumbre, pues, se vuelve racional en la medida en que su correspondiente derecho se vuelve legal, lo que equivale a decir que la costumbre se convierte en costumbre del Estado.

Las costumbres de las clases privilegiadas, erigidas en pretendidos “derechos”, son, por su fondo particular, contrarias a la idea del derecho racional. Por eso la legislación liberal burguesa, que aspira precisamente a afirmar el significado general de las leyes, supone la abolición de los derechos particulares. Marx parece enfrentar así una concepción burguesa de derecho y del Estado —bajo la idea de su “racionalidad”— a la organización medieval, terrateniente y teocrática del Estado prusiano. Sin embargo, tampoco deja de percibir que ese derecho racional de la burguesía no ha pasado de ser una mera concepción formal, bajo la cual han vuelto a justificarse intereses particulares en perjuicio de las clases pobres.

Desde el punto de vista del derecho privado, las legislaciones más liberales se limitaron a formular los derechos que ya existían, dándoles un valor general. Allí, donde no encontraron derechos no acordaron nada. Abolieron las costumbres particulares, pero olvidaron que si la injusticia de las clases superiores se afirmaba bajo la forma de pretensiones arbitrarias, el derecho de las clases inferiores se manifestaba bajo la forma de concesiones accidentales. Su procedimiento era bueno frente a los que tenían costumbres además del derecho, pero era malo para quienes tenían costumbres sin tener el

derecho. Así como dichas legislaciones transformaron en derechos legales las pretensiones arbitrarias —en la medida en que se podía descubrir en ellas un fondo jurídico racional—, así también habrían debido transformar las concesiones accidentales en concesiones necesarias. (*Ibid.*, p. 131).

Para Marx, sin embargo, había una cierta justificación en esta tarea racionalizadora del derecho burgués que hacía de la propiedad una esfera exclusiva. Las costumbres de los pobres se fundaban en una idea imprecisa de la propiedad, ignorando por lo común si se trataba de una propiedad privada o pública, tal como podía encontrarse en todas las instituciones de la Edad Media, en las que se mezclaban hasta cierto punto el derecho privado y el derecho público. La imprecisión sólo podía superarse con la razón, cuyo exclusivismo logra determinar lo particular dentro de “la viscosidad orgánica del todo”. Esta es, insiste Marx, una gran tarea de la racionalización aportada por la burguesía.

El carácter de las cosas es un producto de la razón. Al confirmar todo el contenido del mundo en una forma particular precisa y al petrificar por así decir la esencia fluida, la razón crea la variedad del mundo, ya que el mundo no sería múltiple sin la multitud de caracteres. (*Ibid.*, p. 132).

La razón es, pues, determinación de la realidad, lo que la particulariza y la vuelve comprensible y lógica. Predomina así la idea de Marx sobre la racionalización del mundo como forma de unidad entre el espíritu y la realidad, entre el pensar y el ser.

El carácter lógico y determinante de la razón debía expresarse también en el marco del derecho, substituyen-

do una formulación irracional de la propiedad por una concepción más precisa:

La razón, pues, ha suprimido las formas inciertas y bastardas de la propiedad, utilizando las categorías existentes del derecho privado abstracto, cuyo esquema se encontraba en el derecho romano... Sin embargo, olvidaba un aspecto: aun desde el punto de vista del derecho estrictamente privado, había allí un doble derecho privado, el derecho privado de propietario y el derecho privado del no propietario, sin tener incluso en cuenta el hecho de que ninguna legislación ha suprimido los privilegios políticos de la propiedad, sino que los ha despojado simplemente de su carácter aventurero para darles un carácter burgués. (Marx, 1937c, p. 133).

Pero una cosa es comprender y justificar las necesarias limitaciones del derecho burgués —en el que la propiedad privada nobiliaria se transforma simplemente en propiedad privada “racional”—, y otra bien distinta, aceptar que los derechos o costumbres de los pobres se vean acogidos en las legislaciones liberales.

Por debajo de toda ley, aun la más formalmente concebida como racional y general, persiste una realidad económica y social que explica la dislocación real del derecho: la contradicción entre la propiedad y la no propiedad, entre la riqueza y la pobreza, entre el trabajo y el ocio. El caso de la “leña caída” sirve a Marx para ejemplificar esas contradicciones.

En la oposición entre los ramajes muertos, rotos, separados de la vida orgánica, por una parte y, por la otra, los árboles y los troncos sólidamente enraizados, llenos de savia, que se asimilan orgánicamente el aire, la luz, el agua y la tierra para

incorporarlos a su propia forma y a su vida individual, la naturaleza simboliza en cierto modo el contraste entre la pobreza y la riqueza. Es la representación física de la pobreza y de la riqueza. La pobreza humana se da cuenta de esta afinidad y del sentimiento de esta afinidad deriva su derecho de propiedad... Pero hay más: la pobreza encuentra su derecho en su propia actividad. Al recoger la madera muerta, la clase elemental de la sociedad humana asume, frente a los productos de la fuerza natural elemental, la actitud de alguien que introduce el orden. (*Ibid.*, pp. 134-135).

La propiedad del pobre sobre los productos inertes de la naturaleza, que no es sino el derecho a disponer de ellos, emana justamente de esa relación consagrada en su “actividad”, en su trabajo. La legitimidad de este derecho parece, pues, mayor que la del propietario legal, cuyo privilegio proviene no de un esfuerzo real frente a la naturaleza, sino justamente de una desigualdad heredada de la prehistoria animal del hombre. Marx esboza así su futuro concepto de la propiedad como “apropiación humana” de la naturaleza mediante el trabajo. El pobre se apropia de las ramas muertas, como de cualquier otro producto de la naturaleza, movido por la necesidad física: recoger esas ramas es ya un esfuerzo, una actividad. ¿No es acaso esta relación directa, natural y humana a la vez, el mejor fundamento de toda apropiación o propiedad?

Hay, pues, en estas costumbres de la clase pobre, un sentido instintivo del derecho; su raíz es positiva y legítima; y la forma de este derecho consuetudinario es aquí tanto más conforme a la naturaleza cuanto que la existencia de la clase pobre no ha sido hasta hoy sino una simple costumbre de la sociedad

burguesa que no ha encontrado, en la esfera de la organización consciente del Estado, el lugar que le toca. (*Ibid.*, p. 135).

Si el Estado “racional” supone una comunidad de hombres “libremente articulados”, la existencia de dominios privativos, de intereses particulares no tiene ningún sentido dentro de él; si la ley general en la que se expresa ese Estado está en oposición a las costumbres privilegiadas de carácter nobiliario, y si, por otra parte, las costumbres de los desposeídos se traducen en un derecho universal,²⁶ la lógica conduce a Marx a afirmar su convicción de que en la sociedad del futuro sólo estarán representados los intereses generales de esas clases pobres, mientras los intereses particulares determinados por la propiedad privada quedarán definitivamente excluidos. La relación entre la propiedad y el interés privado se opone, pues, a la relación más amplia y racional, entre el Estado y los intereses generales. Quienes no tienen intereses particulares, quienes no son propietarios de nada, representan obviamente la esfera del interés general. Los no poseedores, los pobres que únicamente disponen de sus brazos, no pueden constituir una esfera particular, una “corporación”, sino precisamente lo opuesto a ella.

¿Quién habla de corporaciones obreras? Los reaccionarios. ¡La clase obrera debe formar un estado

26 “Reclamamos para los pobres —escribe Marx— el derecho consuetudinario; no un derecho consuetudinario que sea local, sino un derecho consuetudinario que sea el derecho consuetudinario de los pobres en todos los países. Pero vemos aun más lejos y sostenemos que, por su naturaleza, el derecho consuetudinario no puede ser sino el derecho de esta clase que es la más baja, de esta clase elemental que no posee nada” (*Ibid.*, pp. 126-127)

dentro del Estado! ¿Es sorprendente que tales ideas, expresadas a la moderna, tomen esta forma: “El Estado debe transformarse en clase obrera”? Si para el obrero su clase debe ser el Estado, pero el obrero moderno, como todo hombre moderno, no comprende ni puede comprender al Estado sino como la esfera común a todos sus conciudadanos, ¿cómo se quiere, en estas condiciones, sintetizar ambas ideas si no es dentro de un Estado obrero? (Marx, 1937b, p. 114).

Marx, en esencia, desemboca en una idea del Estado racional que va más allá de la simple concepción democrática del Estado burgués. El contenido real del Estado libre, en el que se realizará la asociación universal de los hombres, es ciertamente el “interés general”, en oposición al Estado que consagra la desvinculación humana, la desigualdad, el sistema de los intereses particulares, el régimen de la propiedad privada; pero ese interés general no es ya una fórmula abstracta, sino una realidad concreta, social: el mundo del hombre desposeído —“deshumanizado”, como dirá poco después—, el mundo de la pobreza, la clase, en fin, de los trabajadores. La crítica del Estado prusiano, del Estado feudo-terrateniente alemán, al cual se opone el ideal de una sociedad democrática fundada en la “razón”, hace desembocar a Marx en concepciones más cercanas al socialismo, que a la idea burguesa del Estado. Si inicialmente los principios liberales de la Revolución Francesa le parecen suficientes para mostrar el carácter reaccionario de la organización prusiana, el análisis sociológico de las legislaciones burguesas lo conduce a una visión más radical de ese Estado racional del futuro. La clave, como vimos, es la relación real entre la propiedad, como fuente del interés particular, y la ley, concebida como el marco jurídico en que se

expresa el interés general; y, a la inversa, la otra relación implícita entre la no propiedad, como fundamento del interés general, y el derecho positivo existente, entendido como la consagración codificada de los privilegios exclusivos y los intereses particulares (imprecisos y bárbaros, en el Estado reaccionario; determinados y racionales, en la legislación burguesa).

Si las costumbres nobiliarias son costumbres contrarias a la idea del derecho racional, las costumbres de los pobres son costumbres contrarias a la costumbre del derecho positivo. (Marx, 1937c, p. 130).

La oposición entre los intereses particulares y el interés general sólo se resuelve entonces en el ámbito de un Estado verdaderamente racional que supere por igual a la organización feudal de tipo prusiano y al formalismo abstracto de la sociedad burguesa. El socialismo es, pues, el resumen, la síntesis dialéctica de la racionalización del mundo social, la condición de posibilidad para que se manifieste el verdadero ser humano, “el santo ser humano”, como dice Marx en su estudio sobre el robo de leña. Sin embargo, el ideal socialista, tal como se desprende de los doctrinarios utópicos, particularmente los franceses, tampoco puede servir de base para una formulación auténtica de la sociedad y del Estado racionales. No se trata simplemente de oponer a la realidad irracional de la sociedad feudal y a la racionalidad abstracta de la sociedad burguesa, un dogmatismo socialista irracional y abstracto, a semejanza de las construcciones comunistas de expresión utópica.

//

Marx aspira a algo más concreto y más racional: la realización universal del hombre dentro de una sociedad socialista igualmente universal.

No soy, pues, de la opinión de que debemos enarbolar una bandera dogmática, sino al contrario. Debemos tratar de ayudar a los dogmáticos a fin de que vean claro en sus teorías. Es así que el comunismo, sobre todo, es una abstracción dogmática; y no me refiero aquí a cualquier comunismo imaginario y posible, sino al comunismo realmente existente, tal como lo enseñan Cabet, Dezamy, Weitling, etcétera. Este comunismo no es sino una manifestación particular del principio humanista, infectado de su contrario, la propiedad privada. Abolición de la propiedad privada y comunismo no son, pues, totalmente idénticos, y el comunismo ha visto nacer frente a él, no accidentalmente, sino necesariamente, otras doctrinas socialistas, como las de Fourier, Proudhon, etc., debido a que ese comunismo no es sino una realización particular, unilateral del principio socialista. Y todo principio socialista no es, a su vez, sino el único lado que concierne a la realidad del verdadero ser humano.²⁷

No se trata, para Marx, de *deducir* simplemente la naturaleza racional del Estado a partir de meros principios formales, sino de extraer sus posibilidades racionales de la realidad existente, reconociendo y superando sus contradicciones. La “teoría” del Estado debe ser substituida por la “práctica” del Estado; la abstracción debe ceder el paso a la realidad. El Estado burgués moderno, aun representando en sí mismo la superación del

27 Carta de Marx a Ruge, septiembre de 1843. (Marx, 1937d, pp. 207-208)

Estado feudal, no expresa la plena realización de la razón; sin embargo, es preciso partir de ese Estado y de sus contradicciones reales para encontrar el camino histórico y necesario del verdadero Estado racional.

La razón ha existido siempre, pero no siempre bajo la forma racional. El crítico puede, pues, partir de no importa qué forma del conocimiento teórico o práctico y, de las formas *propias* de la realidad existente, desarrollar la realidad verdadera como su objetivo final. Ahora bien, en lo que concierne a la vida real, el *Estado político*, aun allí donde no está todavía conscientemente impregnado de las exigencias socialistas, contienen precisamente en sus formas *modernas* las exigencias de la razón. Y no se detiene allí. En todas partes supone la razón realizada; pero en todas partes cae igualmente en la contradicción entre su definición teórica y sus hipótesis reales. De este conflicto del Estado político consigo mismo, puede entonces extraerse, en todas partes, la verdad social. Así como la religión es el sumario de las luchas teóricas, así también el *Estado político* es el sumario de sus luchas prácticas. El Estado político expresa, pues, en su forma *sub specie rei publica*, todas las luchas sociales, todas las verdades sociales. (*Ibid.*, pp. 208-209).

Sin llegar aún a la concepción propiamente “marxista” del Estado —por lo menos en la formulación definitiva que se desprende ya de la *Ideología alemana*, redactada tres años después—,²⁸ Marx ha podido perci-

28 Marx, de hecho, había ya aclarado su pensamiento en esta materia dese la época en que redactaba los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. En su *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas*, dice, en efecto, Engels: “En Manchester, me había dado yo de bruces contra el hecho de que los fenómenos económicos, que hasta ahora no desempeñan ningún papel o solamente un papel desdeñable en la historiografía, cons-

bir claramente, por un lado, la relación verdadera que existe entre la sociedad civil y el Estado, y, por otro, las contradicciones de la sociedad burguesa, contradicciones que se expresan esencialmente en la violenta oposición que existe entre el interés privado y el interés general, entre la riqueza y la pobreza, entre el proletariado y la vida social burguesa. Con estas nuevas convicciones, Marx se va a enfrentar ahora, en el terreno teórico, a la gran filosofía del Estado tradicional (en el que caben tanto el Estado feudal prusiano, como el Estado moderno o burgués), bajo la forma de una crítica detallada, minuciosa de la filosofía del Estado de Hegel.

tituyen una potencia histórica decisiva, por lo menos en la historia moderna; de que forman la base sobre la que surgen las actuales contradicciones de clase, en aquellos países en que han llegado a desarrollarse plenamente gracias a la gran industria... sirven, a su vez, de fundamento a la formación de los partidos políticos, a las luchas entre los partidos y, por consiguiente, a toda la historia política. Marx no sólo había llegado a la misma concepción, sino que ya para entonces... (en 1844) la había generalizado en el sentido de que, en términos generales, no es el Estado el que condiciona y regula la sociedad civil, sino que es ésta la que condiciona y regula al Estado”.

CAPÍTULO CUARTO

La dialéctica de la sociedad y el Estado

Del ideal democrático y liberal que inicialmente lo alentara a combatir al Estado prusiano, desde puntos de vista todavía idealistas y burgueses, Marx pasaba ahora a una concepción más revolucionaria de la realidad social, del hombre y del Estado. Si en sus últimos artículos de la *Gazeta Renana* estas nuevas ideas empezaban a tomar la forma de una crítica, no sólo de la organización feudal configurada en el Estado prusiano, sino también de la propia sociedad burguesa que se oponía históricamente a éste, en el análisis de la teoría hegeliana del Estado se formulan, con mayor claridad y decisión sus convicciones socialistas, aunque éstas se encuadren todavía dentro de esa visión racionalista y filosófica de la vida social.

La *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* no es sólo la demolición filosófica de una doctrina que desembocaba en la justificación de la monarquía prusiana, sino también el diagnóstico real de las limitaciones y contradicciones negativas de la sociedad burguesa. Utilizando las propias categorías hegelianas, Marx descubre en el Estado “político”, aún dentro de la sociedad burguesa, una enajenación de la esencia del hombre que le impide realizarse en el seno de la sociedad. Esta enajenación deriva fundamentalmente de la propiedad privada, que enfrenta el interés particular al interés general y convierte a la sociedad en una realidad dislocada, contradictoria, en la que contrasta la vida individual del hombre y su vida pública. Esta dislocación se expresa justamente en el Estado, que divorcia la sociedad civil de la sociedad política. Mientras Hegel se esforzaba por superar tales

contradicciones subordinando la realidad social al Estado, en el que veía la cristalización más elevada de la “moralidad objetiva”, Marx afirmaba, en cambio, la necesidad de integrar el Estado dentro de la sociedad, en el marco de una nueva organización política: la “democracia verdadera”. Esta idea significa, en el fondo, lo que los socialistas franceses llamaban “la abolición del Estado”.

La teoría hegeliana del Estado procedía de una “mistificación” pretendidamente lógica, según la cual la voluntad racional, la Idea, transformada en “moralidad objetiva”, se desarrolla progresivamente en sus diferentes grados: la *familia* —en la que el individuo subordina ya sus intereses privados a un interés más alto de tipo general—, la *sociedad civil* o sociedad burguesa (*Die Bürgerliche Gesellschaft*), donde se producen las luchas de los intereses particulares y representa, por tanto, el campo de la libertad económica (libre competencia, etcétera), y finalmente el Estado, esfera máxima del interés general, al que se subordinan tanto la familia como la sociedad civil, en una relación mediatizada por el aparato del Estado —la burocracia y las corporaciones—. Hegel creía defender así la existencia del Estado frente a las contradicciones disolventes de la sociedad burguesa; contradicciones sociales y económicas, por un lado, y políticas e ideológicas, por otro; las luchas sociales entre la aristocracia terrateniente y la burguesía, entre ésta y el proletariado; la discrepancia entre la organización corporativa de tipo feudal y la sociedad “abierta” exigida por la burguesía; el contraste entre la concepción teocrática y feudal del Estado y la preponderancia de los derechos individuales afirmada por el pensamiento político de la burguesía, donde el Estado se reducía a un mero

aparato administrativo al servicio de los intereses particulares; todas estas contradicciones se superaban, según Hegel, en la arquitectura de un sistema político que daba a cada esfera su lugar jerárquico correspondiente, en la cima del cual se situaba el Estado como principio vertebral del interés general, como el grado más elevado de la moral objetiva, como la encarnación real de la Idea. Dentro de este sistema parecían conciliarse los intereses de la monarquía prusiana y de la nobleza terrateniente, con los de la nueva clase burguesa cuyo peso social en las sociedades modernas tenía que reconocer Hegel.

La construcción de este sistema conducía, pues, a la idea de una relación dialéctica dual entre la sociedad y el Estado, por la cual éste resultaba al mismo tiempo el promotor *externo* y la finalidad *inmanente* de aquella; es decir, el Estado era a la vez la causa esencial de la sociedad y su resumen necesario, su expresión última.

Frente a las esferas del derecho y del bienestar privados, de la familia y de la sociedad civil —escribe Hegel—, el Estado es, por una parte, una necesidad *externa*, el poder superior a cuya naturaleza están subordinados las leyes y sus intereses y de la cual dependen; pero, por otra parte, es su fin *inmanente* y su fuerza radica en la unidad de su fin último universal y de los intereses particulares de los individuos, por el hecho de que ellos tienen *deberes* frente al Estado en cuanto tienen, a la vez, derechos. (Marx, 1946, p. 49).²⁹

²⁹ Se trata, como puede observarse fácilmente comparando los textos, de una traducción del francés basada en la versión de Molitor (Marx, 1948). Como esta versión castellana no es siempre muy precisa, me he visto obligado a corregirla, en algunas ocasiones, cotejándola con la traducción original de Molitor.

Esta relación entre la sociedad burguesa y el Estado es una realidad “una antinomia no resuelta”, como lo destaca Marx.

Según Hegel, el Estado aparece, por un lado, como la “necesidad exterior”, la explicación metafísica de la vida social, lo que significaría que es *anterior* a ella y a sus contenidos —la familia, los intereses particulares, los individuos, etcétera—, pero, por otro lado, representa también su “finalidad inmanente”, como si esa sociedad tuviera implícitamente que manifestarse, en un grado ulterior de su desarrollo, bajo la forma del Estado. La crítica de Marx parte precisamente de esta antinomia, que Hegel pretende resolver mediante una especie de truco místico, panteísta. Para Hegel, en efecto, se trata sólo de un problema de apariencia: la sociedad “aparece” como anterior al Estado, como su substancia y determinación, cuando ocurre en realidad a la inversa. Es el Estado, la Idea, el verdadero sujeto de la determinación que, en su proceso de realización, se mediatiza en la familia y en la sociedad civil, atribuyéndoles su substancia, “los individuos como masa”, en los cuales se da la apariencia de una voluntad libre, caprichosa, arbitraria.

La idea real, el Espíritu —dice Hegel—, que se divide a sí mismo en las dos esferas ideales de su noción, la familia y la sociedad civil, consideradas como su *finitud*, para surgir de su idealidad como espíritu real *infinito para sí*, atribuye, pues, a esas esferas las materias de su realidad finita, los individuos en tanto que multitud, de suerte que en el individuo esta atribución aparece mediatizada por las circunstancias, por el arbitrio y la propia selección de su destino. (*Ibid.*, p. 51).

Marx advierte aquí una inversión idealista y mistificadora de las relaciones reales entre la sociedad y el Estado, que revela el falso carácter especulativo de la filosofía de Hegel:

En este párrafo se encuentra formulado todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general. (*Ibid.*, p. 55).

La realidad, según Marx, es contraria a la formulación fantaseosa de Hegel: son la familia y la sociedad los verdaderos supuestos del Estado, los sujetos reales de su determinación y sus contenidos materiales. Sin embargo, Hegel invierte esta relación y hace aparecer al Estado como el espíritu real *infinito para sí* que se divide en sus *esferas* ideales, la familia y la sociedad civil, otorgándoles su realidad material *finita*. Gracias a esta “mediación”, el Estado, la idea o espíritu infinito, se reintegra en sí, es *para sí*.

La relación real —afirma Marx— es “que la atribución de las materias del Estado aparece, en el individuo, mediatizado por las circunstancias, el arbitrio y la propia selección de su determinación”. Este hecho, esta relación real es anunciada por la especulación [el “misticismo lógico, panteísta” de Hegel -FLC] como una *manifestación*, como un *fenómeno*. Estas circunstancias, ese arbitrio, esa selección de su determinación, esa *mediación real* no son más que el fenómeno de una mediación que la idea real ejecuta sobre sí misma y que se desenvuelve detrás del telón. La realidad no es expresada como es ella misma, sino como una realidad distinta. La idea es subjetivada. La relación *real* de la familia y de la sociedad civil con el Estado es concebida como su actividad *interior imaginaria*. La familia y la sociedad civil son los supuestos del

Estado; son activas, hablando con propiedad; pero en la especulación sucede lo contrario. Sin embargo, mientras que la idea es subjetivada, los sujetos reales, la sociedad civil, la familia, las “circunstancias”, el “arbitrio”, etc., se transforman aquí en elementos objetivos de la idea, no reales, teniendo un sentido diferente. (Marx, 1946, pp. 52-53).

Esta historia doble, “esotérica y exotérica”, de la especulación hegeliana, que busca afirmar la supremacía absoluta del Estado dándole no obstante su lugar a la sociedad burguesa, conduce a una oposición entre la sociedad y el Estado, entre la sociedad “civil” (burguesa) y la organización política, entre la vida real, concreta de los hombres y su vida pública, entre el interés particular y el interés general. Pero una oposición que Hegel cancela con la representación mística de un Estado, entendido como totalidad dentro de la cual subyacen, como sus determinaciones *finitas* y materiales, la sociedad, la familia, los individuos, los intereses particulares, en suma, las contradicciones de la vida real. Dentro del Estado, estas contradicciones deben subordinarse a la contradicción mayor de la Idea consigo mismo, la contradicción entre el Estado y la sociedad.

Por “necesidad *externa*” —dice Marx, refiriéndose al carácter predominante que Hegel le atribuye al Estado— se puede entender únicamente que las “leyes” y los “intereses” de la familia y de la sociedad deben ceder, en caso de colisión, ante las “leyes” y los “intereses” del Estado; que ellos le están subordinados; que su existencia depende de la suya, o, también, que su voluntad y su ley aparecen a su “voluntad” y a sus “leyes” como una necesidad. (*Ibid.*, p. 50).

En su estudio sobre la crítica de Marx a la teoría hegeliana del Estado, Jean Hyppolite recuerda que la idea de la oposición entre la sociedad civil y la vida política tiene importantes antecedentes en el pensamiento de Hegel. Se trata del dualismo que desvincula al hombre *privado*, al burgués, concentrado en su vida particular, del *ciudadano*, del hombre público, cuyo interés se identifica con el interés común de la colectividad. Mientras que en la Ciudad Antigua, el hombre era fundamentalmente un ciudadano, es decir, hombre privado y público a la vez, la sociedad moderna ha desprendido esas dos esferas, haciendo entrar en colisión la vida pública y la vida privada del hombre. Desde el Imperio Romano, el hombre tuvo que replegarse sobre sí mismo, refugiándose en su propiedad privada, en su trabajo y en el mundo reducido de sus intereses particulares, concibiendo al Estado como un poder extraño que lo enajena. La enajenación política se tradujo en enajenación religiosa cuando el hombre privado, sin el marco de la vida pública que representaba la antigua Ciudad, tuvo que rebasar su particularidad limitada exteriorizándose en una entidad eterna situada más allá de este mundo. Suprimir las enajenaciones, tanto la política como la religiosa, implicaban para Hegel —como lo será más tarde para Marx, aunque en otro sentido— el retorno a la unidad del hombre privado con el hombre público. (Hyppolite, 1955, pp. 124-125).³⁰

30 Con base en los trabajos del joven Hegel, no conocidos sino hasta hace poco, Hyppolite trata de destacar las semejanzas de algunas de sus ideas con las de Marx. En otro trabajo sobre la teoría hegeliana del Estado, Eric Weil, sin analizar prácticamente la crítica de Marx a esa teoría, intenta convertir a Hegel en una especie de pre-marxista. (Weil, 1950, pp. 105-116).

Esta era, por lo menos, la esperanza del joven Hegel, cuyos trabajos no conoció Marx. Sin embargo, como lo hace notar el propio Hyppolite, Hegel no sólo renunció a esa posible supresión de la enajenación humana, sino que, incluso, se decidió finalmente por reafirmar la supremacía del Estado moderno, considerándolo como la realización plena de la Idea, dentro de la cual subsiste, como uno de sus momentos particulares, como su propio “fenómeno” dependiente y subordinado, la sociedad. La contradicción entre el Estado y la sociedad encuentra ahora, como lo destaca Marx, una solución mágica, mística, panteísta: se trata simplemente de una apariencia que, en la vida real, muestra a uno y a otra como esferas opuestas; pero, en el fondo, según Hegel, no es sino la Idea misma (el Estado) que se exterioriza y se divide en las “esferas ideales” de la familia y la sociedad civil, otorgándoles las “materias de su realidad finita” en la multitud de individuos que “aparentan” actuar al solo impulso de su voluntad particular. Para Hegel, esta concepción resolvía de un solo golpe todas las contradicciones de la sociedad moderna, incluyendo la más radical de todas: la colisión entre el interés particular del hombre individual y la voluntad general resumida en la “finalidad inmanente” de la vida social.

La crítica de Marx se orienta entonces, desde el principio, a reponer sobre sus bases reales la relación invertida que propone Hegel para explicar la oposición entre la sociedad y el Estado. “Lo importante consiste en que Hegel transforma siempre a la idea en sujeto y hace del sujeto real propiamente dicho, tal como la ‘disposición política’, el predicado” (Marx, 1946, p. 57). Este sujeto real es la sociedad, o, mejor aún, su contenido concreto, el hombre social expresado en la particularidad de “las

circunstancias, el arbitrio y la propia elección de la determinación”. La naturaleza del Estado hay que buscarla, no en la idea-sujeto de Hegel, sino en sus bases sociales, la familia, la sociedad, el hombre concreto.

El Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y sin la base artificial de la sociedad civil; son para él una condición *sine qua non*; pero [en la doctrina de Hegel -FLC] la condición es formulada como siendo lo condicionado, lo determinante como siendo lo determinado, lo productor como siendo el producto de su producto. (*Ibid.*, p. 54).

La idea, pues, verdadero predicado del sujeto real, se convierte, según Hegel, en el sujeto de su propio sujeto.

Con este procedimiento, piensa Marx, Hegel substituye la filosofía del derecho y del Estado con un capítulo de su lógica, hipostasiando además la idea-sujeto en todas las determinaciones formales del Estado. Todo el sistema político y sus relaciones estructurales —la Constitución, los poderes del Estado, las corporaciones, el monarca, etcétera— se transforman en una construcción lógica-metafísica, donde la idea convertida en sujeto se desdobra, como una emanación panteísta, en sus predicados.

El contenido concreto, la determinación real aparecen como formales y la determinación formal, absolutamente abstracta, aparece como contenido concreto. La esencia de las determinaciones del Estado [los poderes del mismo -FLC] no consiste en que éstas sean determinaciones del Estado, sino en que pueden ser consideradas, en su forma más abstracta, como determinaciones lógico-metafísicas. El verdadero interés lo constituye la lógica y no la

filosofía del derecho. El trabajo filosófico no consiste en que el pensamiento encarne en determinaciones políticas, sino en que las determinaciones políticas existentes se volatilicen en pensamientos abstractos. El elemento filosófico no es la lógica del objeto, es el objeto de la lógica. La lógica no sirve para probar al Estado, sino que, por el contrario, el Estado sirve para probar la lógica. (Marx, 1946., pp. 65-66).

Toda la crítica de Marx se sustentará precisamente en torno a esa “mística de la Idea” convertida en mistificación de las condiciones reales del Estado.

Si Hegel hubiera tomado como punto de partida a los sujetos reales, considerados como bases del Estado, no hubiese necesitado subjetivarlo de manera mística. (*Ibid.*, p. 73).

Es esta subjetivación mística del Estado la que conduce a Hegel a individualizarlo en la persona del monarca. La soberanía del Estado se transforma en *subjetividad*, la autodeterminación en individualidad y, en fin, la individualidad en un sólo individuo, *el monarca*, que, de este modo, deviene la verdadera encarnación de la idea. Nuevamente tenemos aquí, según Marx, la inversión mistificadora de Hegel, que convierte a los atributos en sujetos.

La subjetividad es una determinación del sujeto, la personalidad una determinación de la persona. En lugar de concebirlas simplemente como predicados de sus sujetos, Hegel hace independientes a los predicados y los deja transformarse luego, de una manera mística, en sus sujetos. (*Ibid.*, p. 74).

Claro que Hegel, como buen malabarista metafísico que quiere conciliar en un solo sistema la monarquía, a la

nobleza terrateniente y a la burguesía, no niega que la soberanía resida en el pueblo, pero sólo como *soberanía intrínseca*

cuando se habla en general de una totalidad, así como precedentemente se demostró que la soberanía corresponde al Estado. ¡Como si el pueblo —responde Marx— no fuese el Estado real! El Estado es lo abstracto. Sólo el pueblo es lo concreto. (Marx, 1946, p. 80).

Hegel, sin embargo, considera como una absurda confusión el considerar a la soberanía del pueblo como antitética de la que reside en el monarca; esta confusión proviene de la representación *inculta* que se tiene del *pueblo*. Pero, ¿qué es el pueblo *sin* su monarca y *sin* la organización institucional, “que es su complemento necesario e inmediato”? Una masa informe de individuos, una multitud dominada por acciones elementales, irracionales y salvajes. La determinación del Estado, bajo la forma institucional y organizada (soberanía, gobierno, autoridades, clases, tribunales) supera ese carácter de masa amorfa que tiene el pueblo y que, en la concepción simplista y vulgar, no pasa de ser una abstracción.

Si se comprende por soberanía del pueblo la forma de la democracia... no es posible tratar una tal representación en lo que concierne a la idea desarrollada. (*Ibid.*, p. 81).

Frente a la democracia entendida en esa forma, Hegel postula el papel determinante, racional, configurador de la monarquía, que es la “constitución de la razón *desarrollada*”.

11

Marx toca en este momento el nudo gordiano de sus concepciones políticas y sociales. ¿Monarquía o Democracia? ¿Qué es en el fondo la democracia? La polémica con Hegel le permite desarrollar con cierta amplitud su propia idea de la democracia “verdadera”, en la que no ve ya solamente la organización formal de tipo liberal, sino la comunidad humana en que se realizará la esencia universal del hombre.

La democracia —escribe— es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia. La monarquía es necesariamente democracia en tanto que es inconsecuencia con respecto a sí misma; el elemento monárquico no es una inconsecuencia en la democracia. La monarquía no puede ser comprendida en sí misma, pero la democracia sí. En la democracia, ninguno de sus elementos adquiere otra significación que la que le corresponde. Cada uno de ellos no es realmente más que un gran elemento del gran *demos*. En la monarquía, una parte determina al carácter del todo. Toda la *constitución* debe modificarse según un punto fijo. La democracia es el género de la *constitución*. La monarquía es una especie y una mala especie. (*Ibid.*, pp. 81-82).

Lo que Hegel criticaba en la democracia —su falta de determinación institucional— es, para Marx, la sustancia misma de toda constitución. En la monarquía, el pueblo y la constitución están, en cierto modo, desvinculados, enfrentándose la existencia real del pueblo y “una de sus maneras de existir”, es decir, la constitución política.

En la democracia, en cambio, la constitución está identificada con el pueblo, es su propia determinación, su expresión directa y constante.

La democracia es el enigma descifrado de todas las constituciones. En ella la constitución no sólo es *en sí*, según su esencia, sino también según su *existencia*, según su realidad constantemente referida a su fondo real: *al hombre real, al pueblo real*, y planteada como su *propia obra*. La constitución aparece como lo que es: un producto libre del hombre. (*Ibid.*, p. 82).

En la democracia, pues, la constitución es simplemente un elemento orgánico del pueblo, parte de su existencia, y como tal, no constituye en sí misma el Estado. Marx subraya aquí su idea de la sociedad racional como asociación libre de los hombres, en la que su estructura orgánica, consustancial a esa sociedad y no erigida en fuerza extraña bajo la forma de *constitución* política, supone en última instancia la abolición del Estado.

La relación entre la democracia y la constitución no es sino la traducción, en términos políticos, de aquella otra relación entre la sociedad civil y el Estado, cuya integración representa para Marx la supresión del mundo enajenado del hombre, es decir, la ruptura de la oposición entre la vida privada del hombre y su vida pública. Cuando Marx exige la desaparición del *Estado político* y su reintegración al seno de la sociedad —la nueva identificación del hombre concreto y del ciudadano—, no hace sino enderezar la relación invertida que efectúa Hegel al subordinar la vida social al Estado. Se trata ahora de subordinar el Estado a la vida social, identificándolo con la libre autodeterminación de la totalidad, que es el pueblo. El Estado, en suma, desaparece como poder extraño, enajenante, y se reintegra a la sociedad bajo la forma de constitución orgánica del hombre *socializado*.

Traduciendo a conceptos políticos el análisis que hace Feuerbach de la enajenación religiosa, Marx descu-

bre así el fondo enajenado de la esencia del hombre que se oculta en la existencia del Estado.

La democracia es a todas las otras formas políticas como su Antiguo Testamento. El hombre no existe a causa de la ley, sino la ley existe a causa del hombre; es una *existencia humana*, mientras que en las otras formas políticas el hombre es la existencia legal. Tal es la diferencia fundamental de la democracia. Todas las otras formas políticas son ciertas formas políticas particulares, determinadas... En la monarquía, por ejemplo, en la república considerada simplemente como una forma particular del Estado, el hombre político tiene su existencia particular al lado del hombre no político, del hombre privado. La propiedad, el contrato, la sociedad civil aparecen aquí (como Hegel lo expuso muy exactamente, salvo que *crea* al hacerlo que expone la idea de Estado), para esta forma *absoluta* del Estado, como modos de existencia *particulares* al lado del Estado *político*, como el *contenido* al cual *se relaciona el Estado político como forma organizadora*... En la democracia, el Estado político —tal como él se sitúa junto a dicho contenido y se distingue de él— es simplemente un contenido *particular*, como una *manera de existencia* particular del pueblo. (*Ibid.*, p. 83).

Ahora se comprende mejor por qué en la verdadera democracia, como afirman los socialistas franceses, el Estado político desaparece. Una cosa es, pues, el Estado “material”, como constitución, ley, Estado mismo producidos por la autodeterminación del pueblo, y otra el Estado político desprendido de sus contenidos reales, las esferas particulares de la vida social, y opuesto a ellos como una razón universal situada fuera de su mundo concreto. Al igual que ocurre en la religión, esas esferas par-

ticulares, los hombres reales y concretos, no perciben que su ser privado, subordinado e incluido en la constitución y el Estado, se autoenajena en ese ser, “situado en el más allá”, que se erige como la expresión de la voluntad general, es decir, en el Estado.

La constitución política fue hasta ahora la *esfera religiosa*, la *religión* de la vida popular, el cielo de su universalidad frente a la *existencia* terrestre de su realidad... En el sentido moderno, la *vida política* es el escolasticismo de la vida popular. La monarquía es la expresión perfecta de esta enajenación. (Marx, 1946, p. 85).

En el Estado se resume, entonces, la desarticulación entre el interés privado, realidad viva de la sociedad, y el supuesto interés general, la “razón universal” encarnada en el Estado. Pero a la inversa de lo que Marx pensaba en sus artículos de la *Gazeta Renana* —donde preconizaba la sociedad “racional” como realización del interés general—, no se trata ahora de suprimir simplemente la esfera supuesta del interés general (el Estado) en beneficio del libre juego de los intereses privados, ni tampoco tratar de confundir gratuitamente éstos con la “razón universal” (lo que equivaldría a justificar nuevamente al Estado político), sino de explicar ante todas las causas *reales* por las que existe el Estado como fuerza política que se enfrenta a la fuerza real.

En sus artículos de la *Gazeta Renana*, Marx había llegado a la conclusión de que el Estado y las instituciones políticas en general deben ser el reflejo del interés general, que se confunde, como vimos, con la comunidad de los no-poseedores, es decir los proletarios. El interés privado, como tal, fundado en la propiedad, se opone, en consecuencia a la plena realización de ese Estado racio-

nal. En la *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, se enfrenta ahora una situación invertida: el Estado, el gobierno y todo el aparato del poder soberano, al aparecer como entidades independizadas y opuestas a la sociedad civil, ocultan en el fondo la enajenación política de los hombres reales, enajenación que se manifiesta en la desvinculación de las esferas privadas y públicas de esos hombres. El hombre concreto, privado, real, se opone, pues, al *ciudadano*, al hombre político; sobre el interés particular del hombre individual, se erige la organización política, el Estado, como encarnación del interés general. De allí la oposición, subrayada por Hegel, entre la sociedad y el Estado, entre la sociedad inorgánica y la organización de la sociedad, entre la sociedad civil y la sociedad política.

El problema, para Marx, consiste en desenmascarar esa falsa oposición y mostrar cuáles son los supuestos reales del Estado, cómo surge éste de la sociedad y se revela, bajo la apariencia del interés general, como la enajenación política del hombre.

Lo más difícil consistía en sacar de los diversos elementos de la vida del pueblo al Estado político, a la constitución. Ésta se desarrolló como la razón universal frente a las demás esferas, como algo situado en el más allá. Luego la tarea histórica consistió en reivindicarla; pero las esferas particulares no tienen al mismo tiempo la conciencia de que su ser privado cae al aparecer, situado en el más allá, el ser de la constitución o del Estado político, y que el ser del Estado situado en el más allá no es otra cosa que la afirmación de su propia enajenación. (*Ibid.*, p. 85).

Pero Marx se percata desde el primer momento que las razones del Estado, de su expresión como entidad enajenada y enajenante, no se encuentran en él mismo —como piensa Hegel— sino en las contradicciones mismas de la sociedad, en la lucha de esas “esferas particulares” o, como lo dirá con mayor claridad en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en la lucha de clases.

Hegel creía conciliar la oposición entre el Estado y la sociedad civil gracias a su teoría de las “mediaciones”: por un lado, el Estado identificado con el gobierno; por el otro, el pueblo, como la masa amorfa de los individuos, repartida, en un primer grado de organización, dentro de las esferas particulares. Entre esos dos extremos, las *clases* aparecen como el elemento *mediador*, como el órgano mediante el cual se identifican el interés general, representado por el Estado y los intereses privados de las esferas particulares y los individuos. Las clases representan, según Hegel, la síntesis entre la sociedad civil y el Estado: desde el punto de vista del pueblo, de las esferas particulares y los individuos, las clases representan sus intereses privados dentro del Estado; desde el punto de vista del Estado, las clases evitan que los individuos, como *multitud*, como *masa* inorgánica del pensamiento y la voluntad, lleguen a representar un poder opuesto al “Estado orgánico”.

Pero —responde Marx— no se nos ha dicho cómo deben arreglárselas las clases para unir en ellas dos mentalidades contradictorias. Las clases son la *contradicción planteada* del Estado y de la sociedad civil en el Estado. Al mismo tiempo son el reclamo de la solución de esta contradicción (*Ibid.*, p. 135).

El error de Hegel, según Marx, es la constante separación que supone entre la sociedad civil y el Estado, como si se tratase de dos esferas realmente distintas. Partiendo de esta oposición, no sólo es inconsecuente consigo mismo (¿acaso no ha afirmado el propio Hegel que la sociedad civil y la familia son meros desdoblamientos dialécticos del Estado, de la Idea convertida en sujeto real?), sino que, además cae en un subterfugio especulativo para ocultar el auténtico contenido social del Estado, su verdadero carácter representativo. Es en el seno de la sociedad civil, en sus contradicciones, en sus *diferencias* y contrastes, donde el Estado encuentra su sentido como fuerza real, como un poder que después *aparece* como extraño, independiente y opuesto a esa misma sociedad de donde procede. Claro que Marx —como ya quedó subrayado antes— no maneja aún, por lo menos en su forma más acabada, la teoría de la lucha de clases. Por eso en su manuscrito crítico de la concepción hegeliana del Estado considera solamente que la *clase social* como tal es una determinación externa del hombre real, derivada del *dinero* y la *educación*. Para él, el desarrollo de la historia ha hecho que las *clases políticas* se transformen en *clases sociales*

de modo que los diferentes miembros del pueblo, —así como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra— son *iguales* en el cielo de su mundo político y desiguales en la existencia terrestre de la *sociedad*. (Marx, 1946, p. 152).

Fue justamente esta transformación lo que separó a la vida política de la sociedad civil, transformación precipitada por la Revolución Francesa.

En la sociedad moderna, burguesa, la determinación de la clase no procede de la necesidad o del trabajo, es decir, de la relación esencial del hombre con la naturaleza, sino más bien de una arbitrariedad formal impuesta desde fuera. Marx distingue así la clase real, natural, fundada no en la propiedad sino en el trabajo directo, de la clase formal, externa, accidental. Vale la pena citar sin *in extenso* este importante análisis sociológico de Marx, bastante descuidado por lo general y en el que ya se perciben los supuestos dialécticos del materialismo histórico:

La clase de la sociedad civil no tiene como principio ni a la necesidad, esto es, a un elemento natural, ni a la política. Es una división de masas que se forman de paso y cuya formación es en sí misma una formación arbitraria y *no* una organización. La única característica es que la *carencia* de bienes y la *clase de trabajo inmediato*, la clase de trabajo concreto, forman menos una clase de la sociedad civil que el terreno sobre el cual se basan y se mueven las esferas de esta sociedad. La clase propiamente dicha, en la cual coinciden la posición política y la posición civil, es la de los miembros del *poder gubernativo*. La clase actual de la sociedad presenta su diferencia de la antigua clase de la sociedad civil sólo por el hecho de que no es, como antaño, algo común, una colectividad conteniendo al individuo, sino que es, por una parte, contingencia, y por otra, trabajo, etc., del individuo, manténgase éste o no en su clase; es una *clase* que a su vez no es más que una determinación *externa* del individuo, pues no es inherente al trabajo del individuo y no se relaciona tampoco a él como una comunidad objetiva organizada, de acuerdo a leyes fijas y teniendo relaciones fijas con él. Más bien no se halla en ninguna relación *real* con su acción substancial, con su *clase real*. (*Ibid.*, pp. 154-155).

¿Cuál es, pues, en definitiva, la diferencia substancial entre esta clase “real” de épocas anteriores y la clase *formal* de la sociedad moderna? Aunque Marx no es suficientemente claro en sus expresiones, podemos deducir que se trata en el fondo de una embrionaria concepción de su teoría de las clases explotadas y explotadora, en la que habría de encontrar inmediatamente la explicación de la dialéctica histórica. La clase *real* es la clase universal del trabajo, el mundo del hombre “socializado” que se enfrenta a la naturaleza con el esfuerzo conjunto de su colectividad, sin determinaciones “externas” o accidentales. La clase real es la clase del hombre *real*, en la que éste, como individuo, se integra y se identifica inmediatamente con la comunidad de los otros hombres. Sobre esta comunidad universal, en la que se manifiesta y se realiza la esencia genérica del hombre, la sociedad civil ha montado toda una organización artificial de esferas e intereses privados, en suma, todo un mecanismo de determinaciones externas y contingentes que impiden la manifestación esencial y universal del hombre, bajo la forma de las distintas clases sociales. El hombre se transforma, por así decir, en un ser encasillado, dividido, hundido en un marco de configuraciones sociales que le son ajenas y que, por tanto, acaban por *enajenar* su naturaleza genérica.

En vez de integrarse en la comunidad, el hombre se ve desprendido de ella y su existencia aparece entonces como una *segregación*, como una dislocación dentro de la vida social.

La clase tiene, de modo general, la significación de que la *diferencia*, la *separación*, son la existencia del individuo. Su manera de vivir, de obrar, etc., en lugar de hacer de él un miembro, una función de la

sociedad, forma una *excepción* a la sociedad y constituye su privilegio. Que esta diferencia no sea simplemente una diferencia *individual*, sino que se establezca como comunidad, clase, corporación, no solamente no suprime su naturaleza exclusiva, sino que es, más bien, su expresión. En lugar de ser función de la sociedad, la función individual llega a ser más bien una sociedad para sí. No solamente la *clase* está basada en la superación de la sociedad como ley general; además, separa al hombre de su ser general; hace de él un animal que directamente coincide con su determinabilidad. (Marx, 1946, p. 154).

A la comunidad real, a esa sociedad universal basada en el trabajo colectivo del hombre, se opone, pues, la sociedad civil de las clases y los intereses privados que desarticulan la existencia real del hombre. Y por una inversión enajenada que explica precisamente la significación del Estado, es sólo en la esfera pública, en la sociedad política, donde el hombre recobra su calidad *humana*, su carácter genérico universal. El hombre, ante el Estado, aparece como un hombre igual a los demás, como un individuo separado de su clase e integrado en la esfera del interés general.

En su significación política, el miembro de la sociedad civil se desprende de su clase, de su posición privada real; es allí solamente donde vale el título de *hombre*, o que aparece su determinación como miembro del Estado, como ser social, como su determinación humana. Pues en todas sus otras determinaciones en la sociedad civil, *aparecen* como *inesenciales* al hombre, al individuo, como determinaciones *externas*, que son, es cierto, necesarias a su existencia en general, es decir, en tanto vínculo

del cual puede desembarazarse luego. (*Ibid.*, p. 155).

Marx puede explicarse ahora el fondo real que hace aparecer al Estado, al gobierno, a la sociedad política, como opuesta a la sociedad civil: lo que en la comunidad original ha quedado cancelado gracias a la organización artificial de la sociedad civil —la esencia genérica, universal del hombre—, reaparece como un contenido propio del Estado. Pero mientras en la colectividad real esa esencia genérica del hombre se manifiesta como una existencia también *real*, en el Estado, en la vida política, sólo se presenta como una realidad *abstracta*. Lo que el hombre pierde en la sociedad civil, es justamente aquello que reaparece formalmente en la sociedad política: su realidad enajenada. El hombre enajenado de la sociedad civil se proyecta en la esfera política como un hombre universal, abstracto: el *ciudadano*. Es por ello que esta existencia abstracta del ciudadano significa la inexistencia real del hombre concreto. La oposición del hombre privado —como miembro de la sociedad civil— y el ciudadano —como miembro de la sociedad política— no es otra cosa que el desprendimiento enajenado del hombre real.

El Estado reproduce así, en *forma abstracta*, lo que la sociedad civil o burguesa produce en *forma concreta*: la enajenación del hombre. El problema es entonces explicarse por qué la sociedad civil desintegra a la comunidad humana originaria. La clave está en la constitución misma de las clases sociales, pues son éstas, como vimos, las que distorsionan la existencia genérica del hombre, diferenciándolo, separándolo de su “ser general”, hasta convertirlo en “un animal” que directamente coincide con su determinabilidad. ¿Cuál es, pues, el origen de las

clases, de dónde derivan, en qué se sustentan? Aunque el manuscrito de Marx no sea en esto tan explícito como en otras materias, es obvio que el futuro autor del *El capital* advierte ya el papel preponderante que juega la *propiedad privada*. En tanto que la clase “real”, la comunidad universal del hombre genérico, representa y se basa en el “trabajo concreto” y en la “carencia de bienes”, las clases “formales” de la sociedad burguesa se sustentan en el “dinero y la instrucción”, es decir, en la propiedad privada y el privilegio. Por eso, dice Marx, “el principio de la clase burguesa o de la sociedad burguesa es el *goce* o la *capacidad de gozar*” (Marx, 1946, p. 153). La contradicción entre la sociedad real comunitaria y la sociedad civil o burguesa deriva precisamente de la propiedad privada. Frente a la existencia libre, colectiva del hombre real, fundada en la inexistencia de propiedad privada y en el trabajo directo, se contraponen la sociedad civil de las clases, la propiedad privada y la explotación de unos hombres por otros.

Hegel, supremo teórico de la monarquía prusiana, pretende justificar la propiedad privada, convirtiéndola precisamente en el contenido abstracto de la constitución y del Estado bajo la forma de mayorazgo o derecho de primogenitura a la propiedad de la tierra. Transformando este derecho en una *relación política*, Hegel invierte al mismo tiempo la verdadera relación que existe entre la propiedad privada y el Estado: es éste el que determina a aquella y no al revés. La crítica de Marx es en este punto concluyente.

En realidad, el mayorazgo es una consecuencia de la propiedad territorial *en estricto sentido*, la propiedad privada petrificada, la propiedad privada *quand même* en la independencia y la nitidez mayo-

res de su desenvolvimiento; y lo que Hegel representa como fin, lo determinante, la causa primera del mayorazgo, es más bien un efecto, una consecuencia, el poder de la *propiedad privada abstracta* sobre la *clase política*, en tanto que Hegel representa al mayorazgo como *el poder de la clase política sobre la propiedad privada*. De la causa hace el efecto y del efecto la causa; de lo determinante lo determinado y de lo determinado lo determinante. ¿Pero cuál es el *contenido* de la constitución política, del fin político? ¿Cuál es la finalidad de ese fin? ¿Cuál es su substancia? *El mayorazgo, el superlativo de la propiedad privada, la propiedad privada soberana...* ¿Cuál es el poder del Estado político sobre la propiedad privada? *El propio poder de la propiedad privada*, su ser conducido a la existencia. ¿Qué le queda al Estado político en oposición a este ser? La *ilusión* de determinar allí donde es determinado. (Marx, 1946, pp. 178-179).

Si la propiedad territorial es la propiedad privada en el sentido más elevado, la propiedad privada propiamente dicha, como dice Marx,

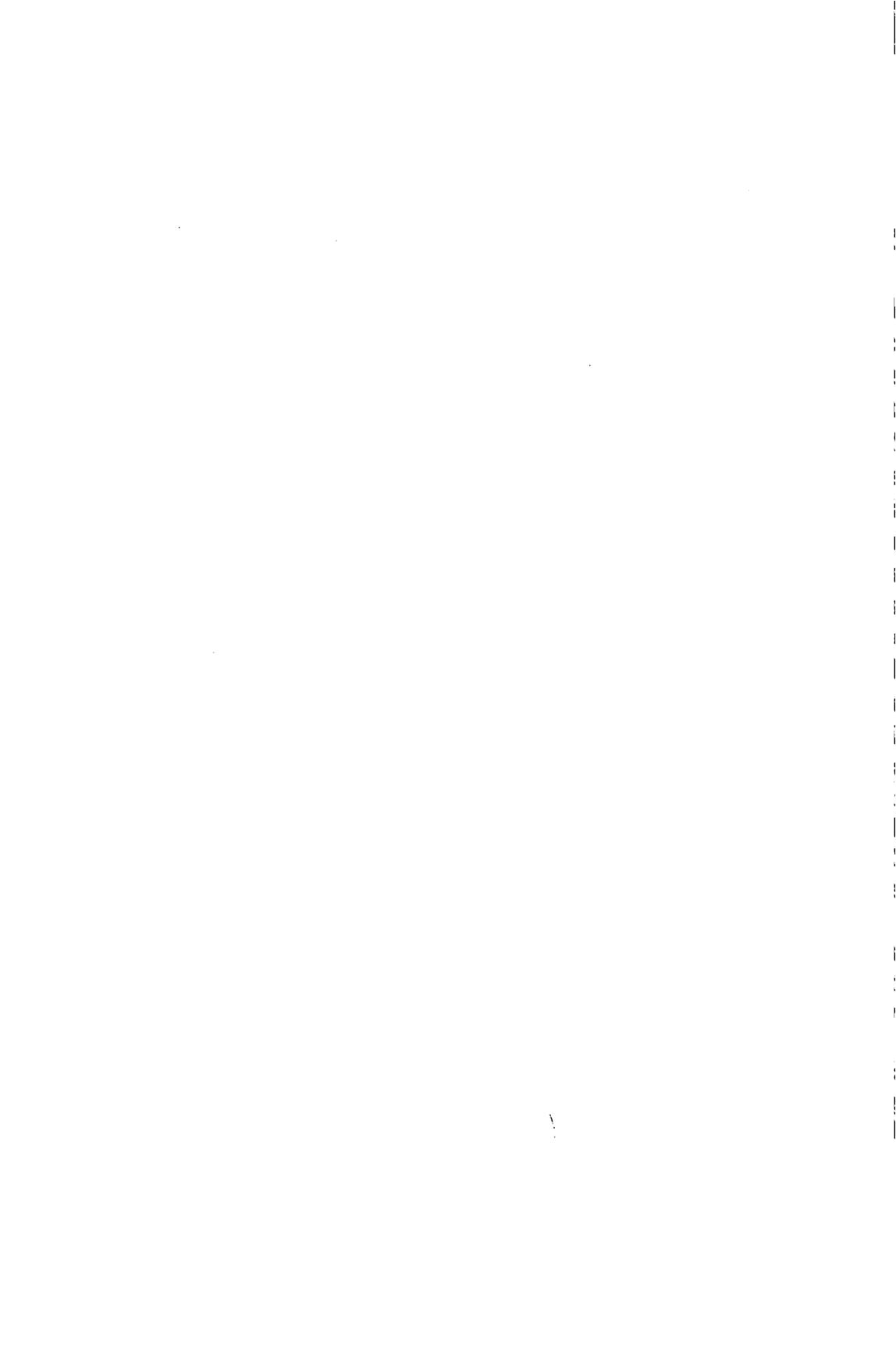
la constitución política, en su expresión más elevada, es la *constitución de la propiedad privada*. El *sentimiento político* más elevado es, pues, el sentimiento de la *propiedad privada*. El mayorazgo es simplemente el fenómeno *externo* de la naturaleza *interna* de la *propiedad privada*. (*Ibid.*, p. 177.)

Es en estas últimas páginas de su *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, consagradas al análisis de la propiedad privada, donde Marx descubre por fin el secreto del papel social que desempeña el Estado moderno. Lejos de representar un interés *real*, el Estado no es sino la

expresión de los intereses particulares más concretos encarnados en la propiedad privada y en las clases sociales. En el Estado se reflejan las diferencias (las *contradicciones*, como dirá Marx más tarde) de las clases sociales y el poder determinante de la propiedad privada.

El Estado político... es el misterio revelado del *verdadero valor* y del *verdadero ser* de los elementos del Estado. La significación que la *propiedad privada* tiene en el Estado político es su significación *esencial*, su significación *verdadera*; la significación que la *diferencia de clases* tiene en el Estado político es la *significación esencial* de la diferencia de clase... El Estado político es el *espejo de la verdad* para los diferentes elementos del Estado *concreto*. (*Ibid.*, pp. 188-189).

Marx ha logrado comprender el marco en que se expresan políticamente todos los mecanismos de la enajenación humana. El Estado, en efecto, no es, como quería Hegel, la causa primera, el motor y el sujeto de la vida social, sino precisamente lo contrario: el resumen, el resultado, la expresión última del proceso social. Enderezando la construcción hegeliana, Marx dispuso ahora de los elementos vertebrales que le permitirán rehacer la historia de la enajenación humana, el relato sociológico de la desintegración del hombre real, aportándole al mismo tiempo los fundamentos de su propia concepción humanista. Esta concepción formulará, en resumen, la teoría marxista del hombre, la sociedad y el Estado, o, en términos más comunes aunque equívocos, la concepción materialista de la historia.



Conclusión: Ideología y filosofía

En la totalidad de lo humano, comprendido como dimensión física y como desarrollo histórico, la conciencia, la razón, la vida espiritual son inseparables del primigenio carácter “natural” del hombre. Más aún: sólo porque en éste se manifiesta desde el principio el lado racional de su actividad específica, puede expresarse como una realidad distinta de la puramente animal, es decir, como una realidad *humana*.

Ello significa, en otros términos, que, aunque el hombre sea originariamente una especie animal como otras, y se mantenga, por tanto, en una relación de dependencia dentro del marco natural que lo rodea, su actividad específica refleja desde muy temprano un trasfondo racional, consciente, que lo distingue del género estrictamente animal. El hombre es tal en la medida en que es racional; por eso la expresión de su actividad específica es el *trabajo*, la producción de objetos indispensables para su subsistencia física. El trabajo puede ser en sí mismo una actividad material, física, transformadora de la realidad natural; pero justo por ello, esto es, por contener y manifestar esa capacidad de modificación en el seno de la naturaleza, se proyecta al mismo tiempo como una actividad espiritual, racional o consciente.

Mediante el trabajo, el hombre se apropia del mundo natural en dos niveles distintos, aunque estrechamente ligados: en el orden físico, se apropia de los objetos naturales que exige su cuerpo para sobrevivir; en el plano espiritual, se apropia de la naturaleza como objeto de conocimiento o como objeto artístico.

En el hombre hay, pues, desde el principio, dos modalidades de su actividad específica, dos expresiones de su realidad objetiva: un trabajo natural, físico, externo; y un trabajo espiritual, subjetivo, que alimenta y da cauce a su conciencia. Por eso Marx definió al trabajo, la esencia de lo humano, como el conjunto de esfuerzos teóricos y prácticos que el hombre debe realizar para producir su vida. Como elementos indisolubles, la teoría y la práctica garantizan el desarrollo libre y total del hombre, su plena realización histórica, su desprendimiento gradual del reino de la necesidad, la naturaleza, y su inserción en el reino de la libertad, la vida espiritual. El hombre es entonces *más hombre* en la medida en que, mediante su actividad específica y gracias a una curiosa dialéctica del trabajo, depende cada vez menos de su trabajo *físico* y es cada vez más libre para entregarse a su trabajo espiritual.

En última instancia, lo propiamente “humano” en el hombre es su actividad racional o consciente, su vida espiritual, que le permite apropiarse de la naturaleza —incluyéndose él mismo dentro de ella en tanto ser *animal*— como objeto para la ciencia o para el arte, dominando sus leyes y poniéndola al servicio de su realización plena y total. Pero esa apropiación sólo es posible sobre la base del desarrollo libre y completo de su actividad específica, lo cual supone una adecuación cada vez más perfecta entre su trabajo físico y su trabajo espiritual, entre la teoría y la práctica. La creación y la auto-creación del hombre es el resultado de esa relación dialéctica entre el ser material y la conciencia, relación que se objetiva en la historia humana.

Los hombres —dice Marx— tienen una historia debido a que deben producir su vida, y ello de una

manera... *determinada*: lo cual es dado tanto por su organización física, como por su conciencia.

En una relación *libre* del hombre frente a la naturaleza, ese proceso se canalizaría verticalmente en la identificación plena de la conciencia con el mundo real objetivo, tanto natural como humano. Sin embargo, la actividad específica del hombre no se consume en el acto individual, sino se manifiesta como un hecho *social*, es decir, se produce en el ámbito de la vida colectiva, dentro de la cual la relación con otros hombres condiciona de un modo externo la realización del trabajo. La producción es un fenómeno colectivo, un hecho social que escapa a la voluntad del hombre individual. El carácter social del trabajo —del trabajo físico y del espiritual— indica la existencia de determinadas condiciones para su realización: la fundamental, la decisiva, a la que Marx consideraba “el gran enigma de la historia”, es precisamente la división del trabajo.

Con la división del trabajo, los hombres entran en una interdependencia recíproca que se traduce en un tramado de relaciones productivas; este tramado, la estructura económica de la sociedad, que se sitúa por encima de las voluntades individuales y se impone a ellas, no sólo impide la libre manifestación de la actividad específica del hombre, sino acaba por desvirtuarla al separar la actividad práctica de la actividad teórica. A partir de entonces, el trabajo espiritual aparece desprendido del trabajo físico y, en consecuencia, la conciencia del hombre se separa o se aleja de la realidad, perdiendo con ello el objeto que le es propio. Sin la relación estrecha con este objeto, la conciencia tiende a construir, a imaginarse objetos inexistentes, consagrando así su desvinculación con la realidad. La conciencia; pues, *falsifica* la realidad; deja de ser

conciencia *práctica* para convertirse en conciencia *falsa*, en mera conciencia *abstracta*.

La aparición de la conciencia falsa, fundamento de la ideología, está históricamente ligada al desgajamiento de la sociedad, que es el otro gran resultado negativo de la división del trabajo. La separación de la teoría y la práctica corresponde a la división de la sociedad en clases sociales. La clase dominante, en cuyo poder quedan los medios de producción, conserva igualmente el monopolio de la actividad teórica; la otra clase, la clase dominada, no sólo pierde aquellos medios de producción, sino se ve reducida al trabajo físico, a la actividad práctica. En la lucha social que este desequilibrio ocasiona, la conciencia falsa desempeña un importante papel, pues sus construcciones imaginarias y abstractas tienden a justificar y defender los intereses de la clase dominante. El fruto de esta falsificación teórica de la realidad es precisamente la *ideología*, la imagen irreal y tendenciosa del mundo construida en beneficio de los grupos explotadores. Sus expresiones más universales y permanentes son, según Marx, la religión y la filosofía: aquella, como el primer reflejo del mundo enajenado del hombre, y ésta, como la culminación de ese proceso de ruptura entre la teoría y la práctica que conduce al pensamiento abstracto.

La dialéctica de la conciencia falsa presenta, pues, dos lados contradictorios: es, desde luego, la traducción de una conciencia desvinculada de la realidad, desprendida del mundo real y opuesta a él en la medida en que, en su desarrollo abstracto, lo “desnaturaliza” y lo falsifica; pero se trata también de un mecanismo espiritual que “refleja” la desintegración real de la vida humana, la lucha social y, en última instancia, los intereses de la clase dominante. En este último sentido, la conciencia ideológi-

ca es la expresión de una realidad social existente. Se requiere entonces una distinción esencial: la conciencia falsa y su producto, la ideología, no constituyen un mundo espiritual *aparte*, ajeno por completo al desarrollo real de la historia, por más que en su origen se localice la desvinculación de la teoría y la práctica. Su carácter abstracto, cristalizado en la filosofía, es en realidad el fruto deformado de una necesidad inmanente a la existencia misma de la conciencia: la necesidad de racionalizar tanto al mundo natural como a la vida social.

Pero esa exigencia racional debe ser al mismo tiempo teórica y práctica, espiritual y material, lo que precisamente se ve obstaculizado al surgir la división del trabajo, la conciencia falsa y la lucha de clases. Justo por ello, el desequilibrio social hace de la conciencia falsa una conciencia *abstracta* (en la medida en que su capacidad racionalizadora ha perdido el contacto con la realidad y se ve impulsada a inventarla) y una conciencia *ideológica* (en la medida en que, aun desprendida de la realidad, sigue siendo el reflejo de aquel desequilibrio y tiende a justificarlo). Lo que la ideología consagra es, por un lado, la incapacidad de racionalidad *práctica* de la conciencia social (y, en consecuencia, el carácter abstracto de la filosofía) y, por el otro, la persistencia de esa conciencia como reflejo de la realidad, sólo que de una realidad desequilibrada.

En ese sentido, la filosofía opera como parte de la ideología, a pesar de que represente en sí misma una necesidad histórica de la conciencia humana. Algo semejante a lo que ocurre, en otra dimensión, con la ciencia y el arte, que son también expresiones de la capacidad espiritual del hombre. Por debajo de las formas necesariamente ideológicas, que asumen tanto el arte como la

ciencia —“ideológicas” en el sentido de que responden primordialmente a los intereses de las clases dominantes— subsiste el hecho de que son manifestaciones permanentes de la actividad propia del hombre.

Por ello es importante distinguir el elemento falsificador, engañoso e irreal de la conciencia ideológica y de la ideología misma, de los aspectos esencialmente humanos, propios de la actividad específica del hombre, desvirtuados y falseados por ellas. La ideología constituye una realidad inexistente para justificar una realidad existente; esta función mistificadora, que acentúa el abismo entre la necesidad racional del hombre y su existencia material, se ve coronada por el “pensamiento *exteriorizado* que hace abstracción de la naturaleza y del hombre real: el pensamiento *abstracto*”, la filosofía. De suerte que, en vez de corresponder y representar al proceso real de la historia, el pensamiento abstracto, la concepción ideológica lo fabrica apoyado por una especulación teórica que ha dado la espalda a la realidad. La filosofía es, pues, la formulación teórica y abstracta de un mundo irreal, pero al mismo tiempo expresa el desequilibrio del mundo real y la enajenación de la *praxis* humana. Es también, como decíamos al principio, la culminación de la conciencia ideológica, la cima de todo el proceso enajenado de la sociedad y del hombre.

Pero la filosofía no es sólo una construcción imaginaria e irreal, sino la necesidad racional del mundo práctico y concreto que es el hombre. Alejada de esta realidad, la filosofía se vuelve abstracta, ideológica, falsa y mistificadora; reintegrada al mundo de la *praxis*, a la actividad creadora del hombre, ella misma se vuelve realidad, se *realiza* y queda suprimida como tal. Esta supresión de la filosofía no es, sin embargo, un problema

teórico, sino una cuestión práctica: la abolición concreta e histórica del desequilibrio social, mediante la abolición también concreta de la lucha de clases y del carácter enajenante de la división del trabajo. Como concepción puramente teórica y abstracta, la filosofía queda suprimida al realizarse como conciencia práctica, como racionalización concreta de la transformación histórica del mundo. Es en este sentido que la filosofía cesa de *interpretar* al mundo para pasar a *transformarlo*, deja de ser ideología para convertirse en conciencia revolucionaria al servicio de la realización plena del hombre; baja, en fin, de las nubes, para volver a su raíz más profunda y auténtica: la autocreación del hombre, en el reino propio del hombre.

Obras consultadas

Astrada, Carlos. *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la "Fenomenología" y en los "Manuscritos"*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1958.

Axelos, Kostas. *Marx, Penseur de la technique*. París, Les Editions de Minuit, 1961.

Barth, Hans. *Verdad e ideología*. México, F.C.E., 1951.

Bobbio, Norberto. *Manuscritti económico-filosofici del 1844*, G. Einaudi, Turín, 1949.

Bloch, Ernst. *El pensamiento de Hegel*. México, F.C.E., 1949.

Calvez, Jean-Yves. *La pensée de Karl Marx*. Paris, Editions du Seuil, 1956.

Cornu, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels (Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne. 1818/1820-1844)*. Tome I. Paris, P.U.F., 1955.

———. *Karl Marx et Friedrich Engels (Du libéralisme au communisme. La "Gazeta Renana". Les "Annales franco-allemandes") (1842-1844)*. Tome II. Paris, P.U.F., 1958.

———. *Karl Marx et Friedrich Engels (Marx à Paris)*. Tome III. Paris, P.U.F., 1962.

¿Vive aún el joven Marx?

Cottier, M. Georges. *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*. Paris, J. Vrin, 1959.

Fromm, E. *Marx's concept of man*. New York, Frederick Ungar Publishing Co., 1961.^{<10>}

González Pedrero, E. *Filosofía política y humanismo. (Ensayo sobre los manuscritos económico-filosóficos de 1844 de Karl Marx)*. México, 1957.

Gurvitch, G. *La sociologie de Karl Marx*. Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1962.

Hegel, W. F. *Fenomenología del espíritu*. México. FCE.

Hook, Sidney. *From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*. New York, The Humanities Press, 1950.

Hyppolite, J. *Etudes sur Marx et Hegel*. Paris, Marcel Rivière et Cie., 1955.

Kechekian, S.F. y G.I., Fedkin. *Historia de las ideas políticas*. Buenos Aires, Ed. Cartago, 1958.

Landehut, S. y J. P. Mayer. *Karl Marx, Der Historische Materialismos. Die Fruhschriften., T. I.* Leipzig, 1932

Lekovic, Dragoutin. "Le problème du rapport entre sciences naturelles et sciences humaines selon Marx". *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Vol. XXXI, Juillet-Décembre, 1961.

Lukacs, Gyorgy. "Les manuscrits de 1844 et la formation du marxisme". *La Nouvelle Critique*. No. 66, juin, 1955.^{<11>}

Marx, Karl. *Economía política y filosofía*. Editorial América, México 1939.

———, *Critica de la filosofía del Estado de Hegel*. Trad. Carlos Liacho, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1946.

Marx, Karl. *Oeuvres Complètes de Karl Marx. Oeuvres Philosophiques*. Trad. J. Molitor, Paris, éditorial A. Costes, (1937-1953)^{<12>}, 9 vols.

———, "Différence de la Philosophie de la Nature chez Démocrite et chez Epicure", *Tome I*, 1952a.

———, "Contribution à la critique de la philosophie du Droit de Hegel". *Tome I*, 1952b

———, "La question juive". *Tome I*, 1952c

———, "La Sainte Famille". *Tome II y Tome III*, 1947.

———, "Critique de la Philosophie de l'Etat de Hegel". *Tome IV*, 1948.

———, "La liberté de la presse", *Tome V*, 1937a.

———, "A propos du communisme", *Tome V*, 1937b.

Marx, Karl. Oeuvres Complètes de Karl Marx. Oeuvres Philosophiques. Trad. J. Molitor, Paris, éditorial A. Costes, (1937-1953), 9 vols.

———, “La loi sur les vols de bois”. Tome V, 1937c.

———, “Correspondance Marx-Ruge (1843)”^{<13>}, Tome V, 1937d.

———, “Tiré de l’article de fond du N° 179 de la “Kölnische Zeitung” [Rheinische Zeitung, 14 juillet 1842, N° 195, Supplément]. Tome V, 1937e

———, “Economie politique et philosophie”. Tome VI, 1953a

———, “Idéologie allemande” (I^{re} partie) publié par S. Landshut et J.P. Mayer. Tome VI, 1953b

Marx, Karl. *Manoscritti economico-filosofici del 1844.* Trad. N. Bobbio, Milán, G. Einaudi, 1949.

———, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844.* Trad. M. Milligan, London. Lawrence and Wishart Ltd., 1959.

———, “El trabajo enajenado”. Trad. F. López Cámara. En: *Revista de Ciencias Políticas y Sociales.* No. 22, octubre-diciembre de 1960.

Marx Karl. “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. Traducción de Wenceslao Roces. En: *Escri-*

tos económicos varios. México, Ed. Grijalbo, 1962.

Marx, Karl y Engels F. "Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política". En: *Obras escogidas en Dos Tomos. Tomo 1*. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951.

———, *La ideología alemana*. Trad. W. Rocés, Montevideo, Ed. Pueblos Unidos, 1959a.

———, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Trad. W. Rocés, México, Ed. Grijalbo, 1959b.

Mondolfo, R. *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*. México-Buenos Aires, FCE, 1960.

Moore, S. W. *The Critique of Capitalist Democracy. An Introduction to the Theory of the State in Marx, Engels and Lenin*. New York, Paine-Whitman Publishers, 1957.

Naville, Pierre. *De la aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*. Paris, Marcel Rivière et Cie., 1957.

Pappenheim, F. *The Alienation of Modern Man*. New York, Monthly Review Press, 1959.

Rubel, M. *Karl Marx. Essai de Biographie Intellectuelle*. Paris, Marcel Rivière et Cie., 1957.

¿Vive aún el joven Marx?

Varios. "Le jeune Marx". Paris, *Recherches Internationales à la Lumière du Marxisme*, 1960. No. 19.

Weil, E. *Hegel et l'Etat*. Paris, J. Vrin, 1950.

Los manuscritos de 1844 y la formación del marxismo

Gyorgy Lukacs

Los *Anales franco-alemanes*, aparecidos en febrero de 1844, sólo tuvieron un número. Sin embargo, este número tiene una enorme importancia: fue allí donde Marx proclamó claramente su nueva concepción del mundo.¹ El periodo siguiente va a ocuparlo en un trabajo intensivo de organización y de profundización de esa concepción en los terrenos filosóficos, económico e histórico. Es la época en que Marx entra por primera vez en contacto directo con el movimiento obrero: a partir del mes de abril de 1844, ya en París, hace conexión con la Liga de los Justos; y pronto conocerá personalmente a Proudhon.

Marx comienza su actividad científica en París haciendo un estudio profundo de la historia de la Revolución Francesa. Tomando este problema histórico como punto de partida, e inspirado por el artículo que constituyó la contribución de Engels a los *Anales franco-alemanes*,² inicia poco después un estudio que le llevará varios meses y que se concentra sobre todo en los clásicos de la economía burguesa de Inglaterra. Marx abandona la crí-

- 1 *La Nouvelle Critique*, en una nota al pie de página, recuerda cuáles fueron los trabajos juveniles de Marx publicados en ese número de la revista: *La cuestión judía*, *la Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y su correspondencia de los meses anteriores con Ruge.
- 2 *Esbozo de una crítica de la economía política*, MEGA,^{<8>} 1, 2, p. 379 y ss.

tica de la filosofía hegeliana del Estado bajo la forma que le había dado hasta entonces, pero, paralelamente a sus estudios económicos, prosigue el estudio y la crítica de los fundamentos de la filosofía hegeliana. Tratando de encontrar la expresión literaria más adecuada a su nueva concepción del mundo, intenta varios proyectos; éstos se suceden en un breve lapso sin que Marx llegue a una elección definitiva. Del 28 de agosto al seis de septiembre de 1844, Engels, en su viaje de Inglaterra a Alemania se detiene en París algunos días. Es en el curso de esta visita cuando comienza la colaboración directa entre Marx y Engels. Allí discuten su primera obra en común, la cual iniciarían poco después: *La sagrada familia*, este gran arreglo de cuentas con el idealismo alemán y sus epígonos, los Jóvenes Hegelianos.³

Además de sus notas de lectura,⁴ los documentos literarios de este fecundo periodo de trabajo de Marx que han llegado hasta nosotros consisten en tres cuadernos, en los cuales hay una crítica tanto de la economía política burguesa, como de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: son los Manuscritos de 1844, publicados con el título *Economía política y filosofía*.⁵

*

Con los Manuscritos de 1844, Marx profundiza la idea genial que había encontrado en la contribución de

3 MEGA, I, 3, p. 173 y ss.

4 MEGA, *ibid.*, p. 409 y ss.

5 *Op.cit.*, p. 37 y ss.

Engels a los *Anales*: aplicar a los problemas de la economía las categorías de la dialéctica, convertida ya para entonces en dialéctica materialista; o todavía mejor: descubrir en la dialéctica real del ser económico las leyes de la vida humana, de la evolución social de los hombres, y presentarlas bajo forma conceptual. Esta dialéctica revela por una parte las leyes de la sociedad capitalista y al mismo tiempo el secreto de su desarrollo histórico; y muestra, por otra parte, la esencia del socialismo, no ya como una exigencia ideal y abstracta (según la veían los utopistas), sino como un resultado necesario del desarrollo histórico de la humanidad.

El examen crítico de la filosofía hegeliana es aquí, una vez más, el punto de partida necesario para el desarrollo de la nueva metodología. No es ya solamente una crítica de la forma más elevada de la dialéctica alcanzada hasta entonces (es decir, antes de Marx). La esencia y la significación de Hegel, tanto como su situación histórica, no aparecen plenamente claras sino confrontándolas con la economía clásica; y a la inversa, las leyes a las que se habían aproximado los economistas clásicos, en el estadio del conocimiento más elevado que le había sido posible a la ciencia burguesa, no adquieren sentido objetivo sino a la luz de la dialéctica —enderezada ahora por el materialismo—, sentido que rebasa la estrechez y las contradicciones del capitalismo, así como los límites de una teoría que considera al capitalismo como eterno y necesario, es decir, como un hecho dado.

Es en ese momento que se constituyen las bases de las que saldrá de inmediato un número sorprendentemente grande de formulaciones de Marx. Y no sólo por lo que toca al detalle, sino en lo que se refiere al conjunto

de su propia metodología y a la forma más madura, de la que dijo Lenin lo siguiente:

Si es verdad que Marx no ha dejado... una "lógica", no es menos cierto que dejó la lógica del *Capital*. En *El capital* han sido aplicados a una misma disciplina la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento del materialismo, el cual asimila y desarrolla todo lo que había de valioso en Hegel. (Lenin, *Obras filosóficas póstumas*, Berlín, p.249. [Lukacs no indica en esta nota la casa editorial ni la fecha de publicación de las obras de Lenin. -FLC]).

Ahora bien, todo esto está ya contenido, por lo menos en forma embrionaria, en los Manuscritos conocidos también con el nombre de *Economía política y filosofía*.

De este modo, aunque en los Manuscritos son tratadas en forma separada la economía y la filosofía, las críticas de ambas se esclarecen recíprocamente; sobre todo por una razón: Marx subraya el parentesco de la situación histórica que existe entre estas dos corrientes clásicas y reconoce en cada una de ellas la más elevada expresión ideológica burguesa de la sociedad capitalista con todas sus contradicciones. Para Marx, el criterio sobre la grandeza y los límites de la economía y la filosofía clásicas de la burguesía puede formularse así: ¿han expresado ellas abiertamente esas contradicciones (por cierto no siempre conscientemente y con frecuencia contradiciéndose entre ellas mismas) y en qué medida? ¿Han tratado de sustraerse a estas contradicciones? (Recordemos la crítica que hace Marx de la separación y de la relación entre el Estado y la sociedad burguesa en su conocida crítica a la filosofía hegeliana del Estado).

Surge así el fundamento de una crítica materialista dialéctica de los precursores directos del materialismo histórico, crítica que distingue rigurosamente la parte de verdad y de error contenida en las teorías de estos precur-

sores y que, al mismo tiempo, explica esos dos momentos vinculándolos a la dialéctica de sus fundamentos históricos y sociales.

Ilustremos esto con un ejemplo: en 1844, en su “esbozo genial” —son los términos⁶ con los que Marx designa más tarde al *Esbozo de una crítica de la economía política*—, Engels piensa todavía que los economistas se alejan cada vez más de la honestidad a medida que se acerca el periodo contemporáneo; para él, por ejemplo, Ricardo es por ello inferior a Adam Smith.⁷ Marx restablece aquí el encadenamiento histórico real, vinculando más estrechamente el desarrollo de la economía a la esencia y al movimiento de la sociedad misma. Y es ello precisamente lo que le permite tomar conciencia del progresivo proceso de aproximación del conocimiento que se efectúa en este desarrollo:

... No solamente el *cinismo* de la economía política crece relativamente desde Smith, pasando por Say, hasta llegar a Ricardo, Mill, etcétera, en la medida en que las consecuencias de la *industria* aparecen a éstos últimos más desarrolladas y más llenas de contradicciones, sino, más aún, sobre un plan positivo, estos últimos economistas llegan conscientemente más lejos que el que les precedió, en lo que concierne a la enajenación del hombre, y ello *solamente* porque su ciencia se desarrolla con más congruencia y más verdad. Desde el momento en que hacen de la propiedad privada, bajo su forma activa, el sujeto, al mismo tiempo que hacen también del hombre la esencia, y que del hombre que no es esencia hacen también la esencia, la contradicción

6 *Prólogo a la Crítica de la economía política*, Berlín, 1847, p. 14.

7 MEGA, I,2, p. 381.

¿Vive aún el joven Marx? ¿Vive aún el joven Marx?

de la realidad corresponde plenamente a la esencia repleta de contradicciones que ellos han reconocido por principio. La realidad desgarrada de la industria, lejos de refutar esto, confirma ese principio *desgarrado en sí*. Su principio es en efecto el principio de este desgarramiento.⁸

Al mismo tiempo, Marx constata, a propósito de Hegel, que éste se sitúa en el punto de vista de la economía moderna.⁹ ¿Cuál es este punto de vista? En sus cuadernos de notas de lectura sobre James Mill, Marx lo define así:

Decir que el hombre enajenado a sí mismo, o que la sociedad de este hombre enajenado es la caricatura de su *ser social real*, de su verdadera vida en tanto que especie; que, en consecuencia, su actividad le aparece como tormento, su propia creación como un poder extraño; que él, el maestro de esta creación, aparece como el esclavo de esta creación: todo ello es una sola y la misma cosa. Ahora bien, la economía política concibe al ser social de los hombres, es decir, su esencia *humana* en actividad, su aporte recíproco a la vida de la especie, a la vida verdaderamente humana, bajo la forma de *intercambio* y de *tráfico*... Puede verse que la economía política considera la forma enajenada de las relaciones sociales como la forma *esencial, original*, y como correspondiente al destino del hombre.¹⁰

8 MEGA, I, 3, pp. 108-109.

9 *Op. cit.*, p. 157.

10 *Op. cit.*, pp. 536-537.

*

La economía política clásica es pues la expresión ideológica de la enajenación humana en la sociedad capitalista. Sin embargo, Marx no se reduce a esta constatación general. Reconociendo los méritos de Smith y Ricardo, encuentra concretamente la contradicción de la economía política en el hecho de que, para sus clásicos, el trabajo es *todo*, por lo que reducen precisamente todas las categorías económicas al trabajo, pero presentando al mismo tiempo un mundo en el cual el que produce el trabajo, el trabajador, no es *nada*.

Apartir de este punto de vista, de esta comprensión de la unidad contradictoria del trabajo, cuya importancia es central y al mismo tiempo no es nada [para los clásicos, -FLC], Marx se entrega entonces al estudio de la sociedad capitalista. Y logra un cuadro grandioso del desgarramiento y del carácter contradictorio del capitalismo. Nos muestra cómo, en el capitalismo, el trabajo despoja al trabajador del trabajo mismo, cómo este trabajo enajena al hombre a la naturaleza, a la especie humana; y cómo, en fin, enajena el hombre al hombre. Puesto que el hombre no puede estar de acuerdo con el trabajo en las condiciones del capitalismo —desde el momento en que es un trabajo forzado—, no se siente a gusto, sino desgraciado en este trabajo, y como este trabajo es “no la satisfacción de una necesidad, sino...sólo un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo”,¹¹ el hombre

11 *Op.cit.* p. 86. [Esta referencia como *Op.cit.* podría hacer creer que la cita de Marx corresponde al trabajo citado antes por Lukacs (los cuadernos de Marx sobre James Mill). Se refiere en realidad a pasajes muy conocidos de los *Manuscritos de 1844*. En las notas al pie de página de este estudio, Lukacs (o probablemente su traductor francés) no es muy cuidadoso. La

¿Vive aún el joven Marx?

no se siente ya libremente activo sino en sus funciones animales, (comer, beber y procrear y, a lo sumo, abrigarse y vestirse, etc.); y en sus funciones humanas {en el trabajo que, en sí mismo, constituye la esencia del hombre en oposición al animal, -GL}, ya no se siente sino animal. Lo que es animal se vuelve humano y lo que es humano se vuelve animal.¹²

Marx agrega:

Comer, beber y procrear, etcétera, son también funciones genuinamente humanas. Pero en la abstracción que las separa de las otras actividades humanas y las convierte en últimos y exclusivos fines, no son sino funciones animales.¹³

Ahora bien, esta relación del trabajo consigo mismo, del trabajador con el trabajo y con las condiciones de éste, aparece —sin que ello haya sido reconocido conscientemente por la economía sobre el plano de la metodología— no como un estado consolidado, sino como algo que es continuamente reproducido por el propio trabajador.

El trabajo no produce solamente mercancías; se produce a sí mismo y produce al trabajador como una mercancía; y ello ocurre así en la misma proporción en que el trabajo produce generalmente mercancías... entre más se gasta a sí mismo el trabajador en el trabajo, más poderoso se convierte el

simple referencia a la paginación publicadas en Moscú) no aclara nada a lectores que no manejan esa edición -FLC]. \

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

mundo extraño objetivo que él ha creado contra sí mismo, más pobre se vuelve él mismo —en su mundo interior— y menos se pertenece a sí mismo. Lo propio ocurre en la religión: entre más pone el hombre en Dios, menos retiene en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto; pero ahora su vida ya no le pertenece a él sino al objeto. Entre mayor es, pues, su actividad, tanto más se encuentra el trabajador privado de objetos. Cualquiera que sea el producto de su trabajo, él ya no es. Cuanto mayor es entonces este producto, menor es él mismo...¹⁴ Es cierto que el trabajo produce cosas maravillosas para el rico; pero para el trabajador sólo produce privaciones. Produce palacios; pero, para el trabajador, chozas. Produce belleza; pero, para el trabajador, deformidades. Reemplaza el trabajo con máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un tipo bárbaro de trabajo y a los demás los convierte en máquinas.¹⁵

Partiendo de esas ideas, Marx llega a comprender la esencia de las oposiciones irreconciliables de las clases sociales en el capitalismo:

Si el producto de su trabajo no pertenece al trabajador, si se le enfrenta como un poder extraño, ello se debe exclusivamente al hecho de que pertenece a *otro hombre distinto al trabajador*. Si la actividad del trabajador es un tormento para él, debe haber otro hombre para el cual esa misma actividad sea una *delicia* y el placer de su vida. Aquel poder extraño que se impone al hombre no pueden ser los

14 *Op. cit.*, pp. 82-83 (*Manuscritos...*)

15 *Op. cit.* p. 85.

dioses o la naturaleza, sino el hombre mismo.¹⁶

Así, la oposición de las clases dentro de la sociedad burguesa, en tanto que forma central de la enajenación humana, es decir, en tanto que hostilidad irreconciliable entre los hombres mismos, es entonces —al mismo tiempo como producto enajenado, como enajenación *en* el trabajador mismo y como formas de esta enajenación— reproducida constantemente por el trabajo, tal como se desarrolla en las condiciones del capitalismo. Si para el trabajador

el producto de su trabajo, su trabajo *objetivado*, es para él un objeto *extraño*, hostil y poderoso, independiente de él, ello implica que su relación con ese objeto es tal que alguien es el amo de dicho objeto, alguien que es extraño, hostil, poderoso e independiente de él... Con el trabajo enajenado, el hombre engendra no solamente su relación con el objeto y con el acto de la producción, en tanto poderes [Lukacs traduce “hombres extraños”] que le son extraños y hostiles; engendra también la relación en la que otros hombres están con su producción y con su producto, y la relación en la que él mismo está con esos otros hombres... La relación entre el trabajador y el trabajo engendra la relación entre este último y el capitalista.¹⁷

Esto aclara la esencia del capitalismo: “La propiedad privada es así el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*, de la relación externa

16 *Op. cit.* p. 90.

17 *Op. cit.* p. 91.

del trabajador con la naturaleza y consigo mismo".¹⁸ Se resuelve así la contradicción según la cual, en la economía política, el trabajo significa todo, mientras que, al mismo tiempo, el trabajador no significa nada —problema al que Proudhon, que Marx comienza ya a criticar aquí, le busca en vano una solución.

De esta contradicción sacó Proudhon conclusiones favorables al trabajo y contrarias a la propiedad privada. Nosotros comprendemos, sin embargo, que esta aparente contradicción es la contradicción del trabajo enajenado consigo mismo, y que la economía política no ha hecho otra cosa que formular las leyes del *trabajo enajenado*.¹⁹

Es precisamente eso lo que constituye a los ojos de Marx la grandeza y la importancia de la economía política clásica: ésta ha mostrado que el carácter violentamente contradictorio del capitalismo se ajusta a una ley. Lo que, según Marx, constituye la limitación de la economía clásica, es que ella no comprende en su esencia estas leyes del trabajo enajenado, y que, en consecuencia, no puede proporcionar una deducción histórica y conceptual de sus categorías: la economía clásica las toma puras y simplemente como algo dado.

La economía política parte del hecho de la propiedad privada, pero no nos la explica. Expresa en general las fórmulas abstractas del proceso material por el que pasa realmente la propiedad privada, fórmulas que esa misma economía política toma por leyes. La economía política no comprende estas le-

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Op. cit.* p. 92.

yes, es decir, no demuestra cómo surgen precisamente de la esencia de la propiedad privada; como tampoco nos revela el origen de la división entre trabajo y capital, y entre capital y tierra. Cuando, por ejemplo, define la relación del salario con la ganancia del capital, la economía política considera el interés del capitalista como la causa última, es decir, da por supuesto lo que debería ser explicado".²⁰ Es claro que esta incapacidad de superar el horizonte capitalista (o, en términos concretos: la necesidad, para la ideología burguesa, de concebir el capitalismo como un hecho natural, y sus leyes, en tanto hechos empíricos, como leyes eternas) conduce a la impotencia para explicar el propio capitalismo. Y aun cuando la economía política apela a un imaginario estado primitivo, no va más lejos que la teología y el pecado original.

*

Todo ello explica ahora por qué Hegel, como dice Marx, adopta el punto de vista de la economía moderna.²¹

La grandeza de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad como principio motor y creador— es... que Hegel concibe la autoproducción del hombre como un proceso, y que, en consecuencia, capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo, verdadero en tanto real, como el resultado de su propio *trabajo*.²²

20 *Op. cit.* p. 81.

21 *Op. cit.* p. 157.

22 *Op. cit.* p. 156.

Además, la categoría de *enajenación* (que es también desposesión) está en el centro de la filosofía hegeliana y en particular de la *Fenomenología del espíritu*. Feuerbach tomó de Hegel este concepto para caracterizar —sobre una base materialista esta vez— la relación existente entre el hombre religioso y la divinidad, reflejo fantástico de su propia esencia, que él mismo ha creado, pero a la cual adora como un poder extraño que lo domina. Sin embargo, al invertir esta categoría, dándole una base materialista, y utilizarla en la lucha contra la religión, Feuerbach —como consecuencia de los límites metafísicos de su punto de vista antropológico— desprendió de esta categoría el carácter básicamente social e histórico que tenía en Hegel, aunque fuese bajo una forma idealista deformada. Marx, al contrario, en sus escritos anteriores, desde *La cuestión judía*, y en el nivel más elevado, en su crítica de la economía clásica, dio a la categoría de enajenación (*Entfremdung, Entäusserung*) un sentido cualitativamente nuevo, un sentido histórico y social concebido científicamente por vez primera. Logró este progreso rompiendo radicalmente con el idealismo de Hegel y las limitaciones metafísicas de Feuerbach. A partir del nuevo punto de vista al que había llegado, y sobre la base también de sus nuevas observaciones sobre la economía, Marx se entrega de nuevo a la tarea de superación crítica de Hegel, aunque conservando y desarrollando todos los “elementos preciosos” (Lenin) de la filosofía hegeliana: esta superación es la crítica de la Fenomenología, la crítica de la categoría de “enajenación” en su forma idealista hegeliana.

Los *Manuscritos Economía política y filosofía* de

Marx²³ representan así, la superación capital tanto del idealismo hegeliano como de los errores lógicos que provienen del carácter idealista de la dialéctica hegeliana. De toda la rica argumentación de Marx, sólo podríamos destacar aquí algunos puntos de vista particularmente importantes.

Marx reconoce, como se dijo antes, que la grandeza y la importancia de Hegel residen en el hecho de que éste se sitúa en el nivel de la economía clásica y concibe al hombre como el resultado de su propio trabajo, y al trabajo, en consecuencia, como el proceso de la producción de sí mismo. Sin embargo, agrega Marx, Hegel no ve sino el lado positivo del trabajo, sin comprender en ningún mo-

23 Como ya he recordado en otra parte, las primeras ediciones (incompletas) de los Manuscritos de 1844 se hicieron, en 1926 (Riazanov) y 1932 (Landshut y Mayer) bajo el título *Economía política y filosofía*, que se adoptó también en las primeras traducciones a otras lenguas. Cuando apareció el manuscrito que faltaba en la primera versión, V. Adoratzky, hizo —también en 1932— una nueva edición completa con el título *Manuscritos económico-filosóficos del año 1844 (Sobre la crítica de la economía política y un capítulo final sobre la filosofía de Hegel)*. Aunque Lukacs, como podemos observar, maneja el texto de esta edición completa (el capítulo sobre la enajenación del trabajo es justamente la parte central de ese tercer manuscrito), sorprende un poco que se refiera a ella con el título que le habían puesto Landshut y Mayer, y no con el que lo publicó Adoratzky, con quien Lukacs colaboraba en esos años, durante su estancia en Moscú. Además, la edición de Adoratzky apareció en MEGA, vol. III, a cuyas páginas se refieren precisamente las citas del manuscrito de Marx que transcribe o glosa Lukacs. Esto puede tener una explicación y arrojar luz al mismo tiempo sobre la probable fecha en que escribió Lukacs este estudio sobre los *Manuscritos*. La clave está en el hecho de que el marxista húngaro se refiere desde el principio a hecho de que el marxista húngaro se refiere desde el principio a los “Manuscritos”, como corresponde a la versión de Adoratzky, pero dentro de contextos que exigen una referencia simplificada a los cuadernos de Marx. En cambio, cuando se trata de aludir a ellos como un todo y bajo un título concreto, prefiere utilizar el título más corto que llevan en la versión de Landshut y Mayer. Es muy probable que en la época en que Lukacs escribe su estudio fuese más conocido y utilizado, sobre entre los lectores del alemán, el título anterior a la edición de Adoratzky. Ello hace pensar que el texto de Lukacs fue elaborado a principios de los años treinta, cuando todavía no circulaban por el mundo las traducciones de las dos versiones (la completa y la incompleta), que incluso hicieron creer que se trataba de dos trabajos diferentes del joven Marx.

mento los lados negativos del trabajo en la sociedad capitalista. Ello lo induce a establecer distinciones y asociaciones filosóficamente erróneas, incluso a mistificaciones idealistas, lo cual se manifiesta ya en el hecho de que “el único trabajo que conoce y reconoce Hegel es el trabajo del Espíritu”.²⁴ La condición básica de la crítica materialista de las mistificaciones que resultan de esta concepción unilateral del trabajo, es descubrir la dialéctica real del trabajo en el capitalismo. Marx hace efectiva esta condición en su examen crítico de la economía clásica. A partir de allí, puede entonces revelar los principales errores de Hegel y la falsedad fundamental de sus principios.

Nos limitaremos aquí a indicar dos de esos errores o fallas. En primer término, Hegel confunde la enajenación inhumana en el capitalismo con la objetividad en general, y, a la manera de los idealistas, pretende suprimir ésta en lugar de aquella. Esta mistificación es posible porque no concibe, por ejemplo, la riqueza, el poder del Estado, etcétera, sino bajo su forma ideal, como objetos de pensamiento, como poderes o fuerzas que se han vuelto extraños a la esencia humana.

Toda la historia de la enajenación y toda la reproducción de esta enajenación aparecen, en consecuencia, como la historia de la producción del pensamiento abstracto, absoluto, es decir, del pensamiento lógico especulativo.²⁵ Lo que ocurre, para constituir la esencia de la enajenación que debe ser abolida, no es que la esencia humana se *objective* de manera inhumana, en oposición a sí

24 *Op. cit.*, p. 157.

25 *Op. cit.*, p. 154.

misma, sino que ella se objetiva al diferenciarse del pensamiento abstracto y en oposición a él.²⁶

En función de esta hipótesis fundamentalmente errónea, y dado que la enajenación real domina toda la sociedad capitalista y que su filosofía también es la expresión de esta sociedad, Hegel se ve obligado a concebir la objetividad en general, o sea, la realidad objetiva que existe independientemente de la conciencia, como una alienación (*Entäußerung*) del espíritu, de la conciencia de sí.

La idea esencial es que el objeto de la conciencia es idéntico a la conciencia de sí, o bien que el objeto no es sino la conciencia de su objetividad, la conciencia de sí en tanto que objeto... La objetividad en tanto tal es, para Hegel, una relación enajenada del hombre, que no corresponde a la esencia humana, a la conciencia de sí. La reapropiación de la esencia objetiva del hombre, engendrada como algo extraño, dentro de la determinación de la enajenación, no significa entonces sólo la supresión de la enajenación, sino también de la objetividad.²⁷

Si Marx puede criticar como materialista dialéctico esa equivalencia errónea que establece Hegel, esto es, al mismo tiempo refutarla objetivamente y explicarla a partir de sus causas y sus motivaciones sociales más profundas, ello se debe a que, en sus reflexiones sobre la economía y partiendo de los hechos de la vida real, ha comenzado por establecer una delimitación rigurosa entre la objetivación en *el trabajo en tanto tal* y la enajenación

²⁶ *Op. cit.*, p. 155.

²⁷ *Op. cit.*, pp. 160-161.

de sí mismo del hombre en la forma particular, *capitalista*, del trabajo. La crítica socialista de la economía capitalista, con la perspectiva de rebasar la enajenación capitalista, es así lo que permite a Marx superar los falsos problemas y las falsas soluciones idealistas que formula Hegel cuando examina el tema de la enajenación. En otros términos, es el nuevo punto de vista del proletariado lo que permite a Marx llevar hasta el fin su crítica materialista revolucionaria de la forma suprema alcanzada por la dialéctica idealista.

A la mistificación hegeliana de la objetividad en tanto que enajenación de la conciencia de sí, Marx va a oponer ahora la teoría materialista de la objetividad. El “ser objetivo” es “el hombre real, carnal, establecido sobre esta bola sólida y bien redonda, la tierra; el hombre que respira todas las fuerzas de la naturaleza”. Este ser

actúa de una manera objetiva, y uno actuaría objetivamente si la objetividad no estuviera incluida en la determinación de su esencia. No crea, no determina otra cosa que objetos, porque él mismo está determinado por objetos; porque, en el origen, él es Naturaleza. En el acto de determinar [crear, -FLC], él no pasa entonces de su ‘actividad pura’ a la creación del objeto; pero su producto objetivo no hace sino confirmar su actividad objetiva, su actividad como ser objetivo natural... Ser objetivo, natural, sensible, es lo mismo que tener fuera de sí mismo el objeto, la naturaleza y el sentido; o ser en sí mismo objeto, naturaleza, sentido para otro ser... Un ser no objetivo y un no-ser.²⁸

28 *Op. cit.*, pp. 160-161.

Ahora bien, si Hegel, al mismo tiempo que niega todo ello al apoyarse en su falsa teoría de la objetividad, concibe no obstante al trabajo como el proceso de auto-producción del hombre, de la especie humana, debe entonces necesariamente caer en la mistificación de un “soporte” sobrehumano de la historia del mundo, y al mismo tiempo en el absurdo según el cual tal soporte no hace la historia sino en apariencia.

Es necesario que este proceso tenga un soporte, un sujeto; pero el sujeto no aparece sino como resultado; es por ello que este resultado, el sujeto que se reconoce en sí mismo como la conciencia de sí absoluta, es Dios, el Espíritu Absoluto, la Idea que se conoce y se manifiesta. El hombre real y la naturaleza real se convierten en simples predicados, en símbolos de este hombre irreal escondido y de esta naturaleza irreal. Es por ello que sujeto y predicado están así en una relación de inversión absoluta entre uno y otro: es el sujeto-objeto místico, la subjetividad que rebasa al objeto, el sujeto absoluto en tanto que proceso (el sujeto se enajena, regresa a él desde el fondo de esta enajenación, pero la retoma al mismo tiempo en sí mismo) y el sujeto en tanto que este proceso: es el movimiento circular, puro, incesante, en sí-mismo.²⁹

Así, la historia del mundo es, según Hegel, una historia aparente, y su soporte —construido abstractamente por él— no hace la historia, ya que sólo es su producto y no deviene ser consciente *sino* hasta el momento en que ella esta terminada, esto es, cuando ya no es historia.

29 *Op. cit.*, pp. 167-168.

Poco después, Marx, en forma más madura, expresa la misma idea en *La sagrada familia*:

Hegel se hace culpable de una doble falla, al proclamar a la filosofía el ser-allí del espíritu absoluto y negar al mismo tiempo que haya querido proclamar al individuo filosófico real como espíritu absoluto; al no hacer aparecer la historia sino en apariencia por el espíritu absoluto en tanto que espíritu absoluto. En efecto, como el espíritu absoluto no deviene consciente en tanto que espíritu creador del mundo sino *post festum*, en el filósofo, su fabricación de la historia no existe sino en la conciencia, en la opinión y la representación del filósofo, es decir, en la imaginación especulativa.³⁰

A esta mistificación de Hegel y a los absurdos que resultan de ello, Marx opone ya, en los *Manuscritos economía política y filosofía* (sólo a grandes rasgos, es cierto), la concepción de la historia del materialismo histórico y dialéctico. Al mismo tiempo, supera definitivamente las limitaciones de Feuerbach. Apoyándose directamente en su crítica de la teoría idealista de la objetividad de Hegel, Marx sigue el siguiente razonamiento: el hombre es un ser de la Naturaleza, pero no es sólo eso: es también

un ser natural humano, es decir, un ser que existe por sí mismo; es por ello que es un ser genérico. En tanto que tal, debe confirmarse y manifestarse en su existencia y en su conocimiento. Así pues, los objetos humanos no son objetos naturales, y por lo mismo, el sentido humano, tal como es inmediatamente, objetivamente, no es la sensibilidad humana, la objetividad humana. La naturaleza

30 *Op. cit.*, p. 258.

no es dada al ser humano de una manera inmediata y apropiada, ni como naturaleza objetiva ni como naturaleza subjetiva {es decir, la del hombre mismo, -GL}. Y así como todo lo que es natural debe *nacer*, así también el hombre debe tener el acto de su nacimiento, *la historia*, que es conocida por él y por ello mismo, en tanto que acto de nacimiento, es un acto de nacimiento que conscientemente se supera a sí mismo. La historia es la verdadera historia natural del hombre.³¹

En otros pasajes de los Manuscritos, Marx expresa esta misma idea bajo una forma concreta, en el marco de profundos análisis sobre la relación y la diferencia cualitativa entre el hombre y el animal, entre la evolución de la naturaleza y la evolución humana y social.³² Todo ello prepara la elaboración clásica, plenamente desarrollada, del materialismo histórico, que poco tiempo después vería la luz en *La ideología alemana* y en *La Miseria de la filosofía*.

*

Mencionemos igualmente la segunda falla de Hegel que critica Marx: el hecho de que Hegel crea suprimir la enajenación por la negación de la negación, cuando en realidad no hace sino confirmarla. Es allí que aparece el falso positivismo de Hegel, su criticismo superficial, o dicho de otra manera, la construcción abstracta según la cual el

31 *Op. cit.*, p. 162.

32 Cf.p.e. *Op.cit.*, pp. 87 y ss.

hombre “cree que se encuentra a sí mismo en su ser-otro en tanto tal”.³³

Ya Feuerbach había denunciado esta falla en la filosofía de la religión de Hegel, en tanto que “afirmación, negación y restablecimiento de la religión y de la teología”.³⁴ Pero es preciso, dice Marx, dar a esa denuncia una formulación más general: en Hegel, “la razón se encuentra a sí misma en la sinrazón en tanto que sinrazón”.³⁵ Dentro del mismo desarrollo, Marx rechaza aquí también la idea de las supuestas concesiones hechas por un Hegel cuyo pensamiento esotérico sería revolucionario; pero lo hace esta vez a un nivel de comprensión todavía más elevado que en los manuscritos de 1843, o incluso en su *Di-sertación*:

El hombre que ha reconocido que en el derecho, la política, etcétera, lleva una existencia enajenada, lleva en esta existencia en tanto tal {según Hegel, GL} su verdadera vida humana. Conocer y vivir verdaderamente, es manifestarse, afirmarse *en contradicción* con el conocimiento y con la esencia verdadera del objeto. De manera que no puede tratarse ya de concesiones hechas por Hegel a la religión, al Estado, etcétera, pues esta mentira es la mentira de su progreso.³⁶

La filosofía de Hegel es pues, en tanto tal, esto es, en su esencia, en sus principios, una parte de la enajenación de sí; tiene por contenido —en tanto que ideología burgue-

33 *Op. cit.*, p. 164.

34 Cf. Tesis provisionales, en particular, *op. cit.*, pp. 56 y ss.

35 MEGA, I, 3, p. 164.

36 *Ibid.*

sa— la justificación y la fijación de la enajenación. Esa filosofía *no puede* entonces ser la filosofía de la emancipación del hombre, de la victoria sobre la enajenación de sí mismo.

El hecho de que Marx advierta este carácter (de la filosofía de Hegel) precisamente con la ayuda de la Fenomenología del espíritu, que no es —como la Filosofía del Derecho y del Estado— una obra del periodo tardío, conservador y monarquista de Hegel, reviste una gran importancia en la actualidad contemporánea [es decir, la época de Marx que estudia Lukacs, -FLC]. La subjetivización de la filosofía de Hegel, tal como la practican en esa época los Jóvenes Hegelianos, sobre todo Bruno Bauer y (Max) Stirner, se apoya esencialmente en la Fenomenología y somete la metodología idealista de esta obra a una mistificación que rebasa con mucho al propio Hegel. La destrucción filosófica de esta ala izquierda de la escuela hegeliana en proceso de disolución, que se da ínfulas revolucionarias, es una condición importante no sólo de la elaboración teórica del materialismo dialéctico, sino también del afianzamiento y la consolidación de la ideología política de la revolución que se preparaba en Alemania. Por ello, la crítica de Hegel que contienen los Manuscritos Economía política y filosofía, constituye ya una declaración de guerra contra “el idealismo de los Jóvenes Hegelianos que expiran bajo la forma de la crítica”,³⁷ y anuncia, en consecuencia, el ajuste de cuentas que tendría lugar un poco más tarde en La sagrada familia.

37 *Op. cit.*, p. 151.

Sin embargo, Marx está muy lejos de identificar a Hegel con sus epígonos. Lo que reprocha a los Jóvenes Hegelianos es haber “reducido todas las oposiciones dogmáticas a la simple oposición dogmática entre su propia sabiduría y la tontería del mundo”; haber “querido demostrar, día tras día y hora tras hora, su propia excelencia en función de la falta de espíritu de la masa”; y al hacer todo ello no haber “ni siquiera sentido la necesidad de explicarse críticamente con su madre, la dialéctica de Hegel”.³⁸ La “filosofía de la conciencia de sí”, de Bauer, aparece entonces como una degeneración de la filosofía de Hegel, como una pura y simple traición hacia la grandeza de Hegel, traición que por cierto —y ello no es un azar— se presenta bajo la forma de una fidelidad al idealismo del maestro, desprovista de todo espíritu crítico.

Si Marx puede estimar en su justo valor la grandeza de Hegel, si puede hacer fructificar las conquistas de éste, es precisamente porque —rebasando a Feuerbach y superando también sus vestigios de idealismo— rompe radicalmente con el idealismo de Hegel. Es precisamente la crítica implacable de las deformaciones idealistas de la dialéctica lo que revela todo lo que hay de grande en Hegel: esta grandeza consiste en haber sospechado y rescatado la función y la importancia del trabajo en tanto que autoproducción del hombre en el cuadro de la enajenación.

38 *Ibid.*

*

En ello consiste el profundo parentesco que existe entre Hegel y la economía clásica. Sus respectivos análisis se aclaran aquí recíprocamente, de suerte que aquí también debe comenzar la superación de las fallas y las limitaciones de clase de estas dos grandes corrientes, precursoras del materialismo histórico. Desde el punto de vista de la superación materialista dialéctica de estas dos corrientes, Marx puede ahora decir que “la historia de la industria y la existencia objetiva desarrollada de la industria son el libro abierto de las fuerzas humanas esenciales, la psicología del hombre que existe de manera sensible”. Esta historia

ha sido concebida hasta ahora no en su conexión con la esencia del hombre, sino siempre sólo en una relación exterior de utilidad... porque —al moverse dentro de los límites de la enajenación— no se podía concebir, como realidad de sus fuerzas esenciales y como sus actos específicos, sino la existencia general del hombre, la religión, o bien la historia en su esencia abstracta universal (política, arte, literatura, etcétera). En la industria material simple... tenemos frente a nosotros, bajo la forma de objetos sensibles, extraños, útiles, es decir, bajo la forma de la enajenación, las fuerzas esenciales, objetivadas, del hombre. Una psicología para la cual está cerrado este libro, esto es, precisamente la parte más sensiblemente presente, la más accesible de la historia, no puede llegar a ser una ciencia real, verdaderamente rica en su contenido.³⁹

39 *Op. cit.*, pp. 121-122.

Es desde este punto de vista que Marx desarrolla la idea de que la historia es una parte de la historia natural, y que, por otra parte, la historia del mundo es la producción del hombre por el trabajo humano. Y agrega:

Pero para el hombre socialista, todo lo que se llama historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, es decir, el devenir de la naturaleza para el hombre; éste tiene así la prueba evidente e irrefutable de su creación por sí mismo, del proceso de su nacimiento. Si la calidad esencial del hombre y de la naturaleza, si el hombre que es para el hombre la existencia de la naturaleza y la naturaleza que es para el hombre la existencia del hombre, si ambas cosas han llegado a ser un hecho, algo de sensible, de inmediatamente visible, entonces la cuestión de un ser extraño, de un ser situado por encima de la naturaleza y de los hombres, llega a ser prácticamente imposible —cuestión que implica la confesión de la inessentialidad de la naturaleza y del hombre—. El ateísmo, en la medida en que niega esta no esencialidad, no tiene ya sentido, pues el ateísmo es una negación de Dios y mediante esta negación afirma la existencia del hombre... El comunismo es pues el factor real de la emancipación y de la autorecuperación del hombre, el factor necesario de la próxima evolución histórica.⁴⁰

Desde este punto de vista, la victoria sobre la enajenación aparece dentro de una perspectiva nueva, materialista. La superación (*Aufhebung*) de la enajenación en Hegel es una apariencia, una superación sólo en la conciencia: es “una superación del ser pensado; la propiedad privada pensada se supera así dentro del pensamiento de

40 *Op. cit.*, p. 125

la moral.⁴¹ Para Marx, al contrario, no se trata ya de una superación aparente y sólo en el pensamiento, sino de una superación *real*.

Para abolir el *pensamiento* de la propiedad privada, basta únicamente el comunismo *pensado*. Pero para abolir la propiedad privada real, es necesaria una acción comunista real.⁴²

Esta abolición concreta de la propiedad privada no puede ocurrir sino en el plano de la economía real; pues cualquier otra enajenación simplemente pensada, sea ella religiosa, filosófica, etcétera, “no puede acontecer sino en el *plano de la conciencia*, en el fuero interno del hombre, en tanto que la enajenación económica es la de la vida real”.⁴³

He allí, pues, formulada en todo su vigor, la prioridad del ser material sobre la conciencia, del ser económico y social sobre la conciencia social. Pero el materialismo que aquí se proclama es, en oposición al de Feuerbach, un materialismo histórico y dialéctico. Un materialismo que refleja la dialéctica de las fuerzas reales, de las fuerzas económicas que son el motor de la evolución de la humanidad, y sobre esta base, la dialéctica de la acción comunista real, la revolución proletaria. Al producir con el trabajo su propia enajenación de sí mismo, dentro de las condiciones del capitalismo, el trabajador —que en toda la sociedad es el que sufre de una manera más intolerable esta enajenación— se produce

41 *Op. cit.*, p. 166.

42 *Op. cit.*, p. 134.

43 *Op. cit.*, p. 115.

también a sí mismo como una fuerza revolucionaria creciente y cada vez más fuerte, que será obligada a liberar de la enajenación a la sociedad entera.

*

Durante este periodo, los puntos de vista revolucionarios a que había llegado Marx en los *Manuscritos economía política y filosofía* no se expresan bajo una forma concreta sino en unos pocos artículos, bastante breves, que publicó en el *Vorwärts* de París. Uno de estos artículos tiene particular importancia: es el que contiene el arreglo de cuentas con su antiguo compañero de lucha (Arnold) Ruge, con quien había editado los *Anales franco-alemanes*, pero el cual había quedado irremediabilmente instalado en el punto de vista burgués y liberal. En estos artículos de 1844,⁴⁴ Marx hace un profundo análisis del levantamiento de los tejedores silesios;⁴⁵ y define además los comienzos de Weitling^[46] como la manifestación imponente del proletariado alemán, cuya conciencia despertaba.⁴⁷ Y en tanto que Ruge, en sus análisis sobre el levantamiento de los tejedores y la actitud del gobierno prusiano hacia ese inicial y poderoso movimiento del proletariado alemán, proclamaba la concepción liberal confusa de “una revolución social con alma política”, Marx, en cambio, formula definiciones concisas y rigu-

44 Anotaciones críticas sobre el artículo: “El Rey de Prusia y la reforma social”, *op. cit.*, pp. 5 y ss.

45 *Ibid.*

46 [Famoso dirigente obrero de la Alemania de entonces -FLC].

47 *Op. cit.*, p. 18.

rosas tanto sobre la revolución en general, como sobre el carácter de la revolución alemana que se preparaba: “Toda sociedad —dice— disuelve la *antigua sociedad*; es en esta medida que ella es social. Toda revolución derroca al *antiguo poder*; es en esta medida que ella es *política*”.⁴⁸ De allí que la revolución social, incluso si no tiene lugar sino en un solo distrito industrial, se inserta en el punto de vista del conjunto, de la humanidad entera, “porque se trata de una protesta del hombre contra la vida deshumanizada”.⁴⁹ en tanto que una “revolución con alma política”, como quería Ruge, organiza “de acuerdo con la naturaleza *limitada y dividida* de esta alma, una esfera reinante en la sociedad, a expensas de la sociedad”.⁵⁰ De esta manera, Marx —sobre la nueva base de sus descubrimientos económicos y filosóficos, de su estudio de la Revolución Francesa y de su sólida comprensión del significado revolucionario del movimiento proletario— da una nueva forma concreta a la distinción entre revolución política y revolución humana, a la que había llegado en los *Anales franco-alemanes*.

De todo ello, Marx extrae esta conclusión:

O bien una revolución “social” con alma política no es sino un montón de absurdos, si el “Prusiano” {Ruge, -GL} entiende por revolución ‘social’ la revolución opuesta a una revolución política, pres-tándole a la revolución social un alma política en vez de un alma social. O bien “una revolución social con alma política” no es sino una paráfrasis de

48 *Op. cit.*, p. 22.

49 *Op. cit.* pp. 21-22.

50 *Ibid.*

lo que se ha llamado por lo demás una “*revolución política*” o una “*revolución a secas*”.

Entre más es parafrástica y absurda la concepción de Ruge;

tanto más es racional una *revolución política* con un alma *social*. La *revolución* en general —el *derrocamiento* del poder existente y la *disolución* del antiguo estado de cosas— es un acto *político*. Pero sin *revolución*, el *socialismo* no puede realizarse. Tiene necesidad de este acto *político* en la medida en que tiene necesidad del *derrocamiento* y la *disolución*. Pero en cuanto comienza su *actividad organizadora*, su fin *supremo*, su alma [social -FLC], entonces el *socialismo* arroja la envoltura política.⁵¹

Aquí vemos aparecer ya claramente la perspectiva del *Manifiesto comunista*, la perspectiva de la *revolución socialista proletaria*. Al superar definitivamente la dialéctica de Hegel, rebasándola con el materialismo, Marx ha encontrado al mismo tiempo un sólido punto de vista de revolucionario socialista. A partir de ese momento, en colaboración con Hegel y participando a la vez activamente en la lucha internacional de clases del proletariado, Marx comienza a edificar el materialismo histórico y dialéctico, así como la economía política marxista.

51 *Op. cit.*, pp. 22-22².

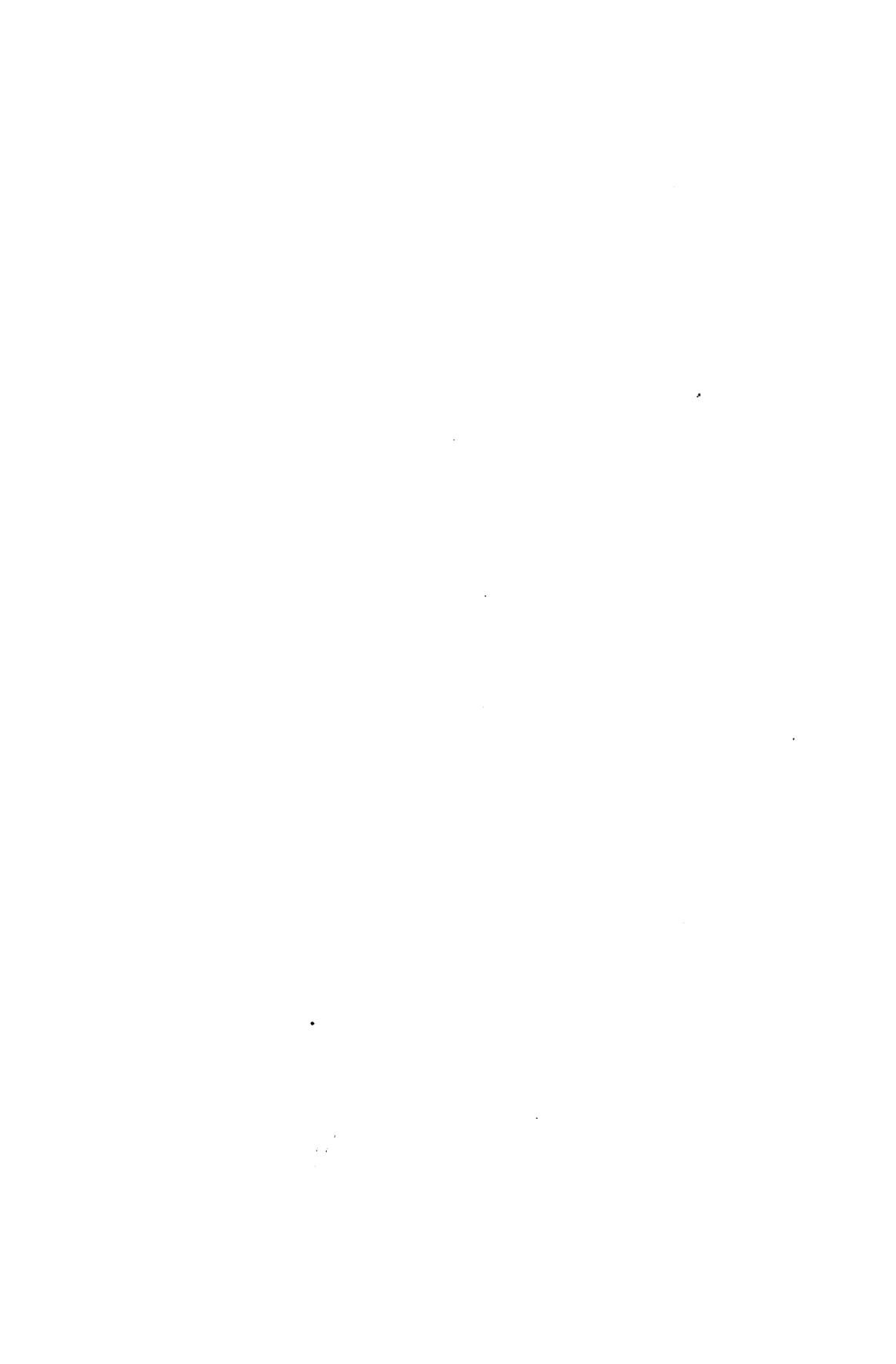
NOTAS EDITORIALES

- <1> Se refiere a la nota 16 de la página 51.
- <2> La traducción de este trabajo, realizada por Francisco López Cámara, es la que se incluye en la presente edición a partir de la página 135.
- <3> Enrique Dussel publicó: *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*. México, Siglo XXI, 1985; *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63*. México, UAM/Siglo XXI, 1988. También: *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El capital"*. México, UAM/Siglo XXI, 1990.
- <4> Existen dos traducciones al español: *Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*. Tr. Wenceslao Roces. México, FCE, 1985; *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política(Grundrisse) 1857-1858*. México, Siglo XXI, 3 vol.
- <5> Existe versión en español: *Capital y Tecnología, manuscritos inéditos (1861-1863)*, al cuidado de Piero Bolchini. México, Terranova, 1980.
- <6> Hay que recordar que el presente texto se redactó antes de 1966.
- <7> La traducción de este trabajo, realizada por Francisco López Cámara, es la que se incluye en la presente edición a partir de la página 135. También es importante ver la nota redactada por López Cámara —nota 11 en las páginas 141 y 142— donde se nos advierten los problemas de paginación en las referencias.
- <8> Se conoce como MEGA a las *Obras completas de Marx y Engels*. Karl Marx-Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, Moscú-Leningrado, 1935.
- <9> En la presente edición, página 136-137.
- <10> Existe traducción al español: *Marx y su concepto del hombre*. Tr. Julieta Caninos. México, FCE, 1962.

- <11> Esta obra es la que incluimos en el presente volumen a partir de la página 135.
- <12> La primer parte de estas obras completas se publicó en 1929, con el primer tomo de las *Obras políticas*. Los nueve tomos que corresponden a las *Obras filosóficas*, publicaron su primer volumen (el tomo V) en 1937 y el último (el tomo VI) en 1953.
- <13> Entre marzo y septiembre de 1843.
- <14> En la presente traducción, realizada por Francisco López Cámara, hemos decidido respetar las citas tal y como las transcribió el doctor López Cámara. Es importante tomar en cuenta la observación de la nota 11 en las páginas 141 y 142, donde se nos hacen notar los problemas relacionados con las referencias y las citas del presente artículo.

¿Vive aún el joven Marx? Introducción a la sociología dialéctica, se terminó de imprimir en noviembre de 1997 en los talleres de Grupo Edición, S.A. de C.V., Xochicalco 619, Col. Vértiz-Narvarte, 03600 México, D.F. Se imprimieron 500 ejemplares más sobrantes para reposición. Composición tipográfica y formación: Guillermo Peimbert Frías. La edición estuvo a cargo de Ismael De Lorenz.





El marxismo está allí presente, vivo, en la substancia elástica de nuestras sociedades contemporáneas; y en esa medida, es uno de los grandes polos de atracción intelectual. Sin embargo, no se trata sólo de afiliarse ideológicamente a él o combatirlo desde posiciones cerradas y dogmáticas, sino de estudiarlo a fondo tratando de desentrañar cuáles son sus verdaderos fundamentos, sus supuestos reales, y cómo, en consecuencia, opera dentro de la vida social y política.



CRIM

ISBN 968-36-6339-7

